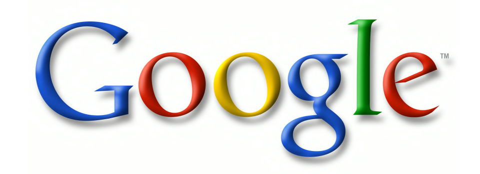
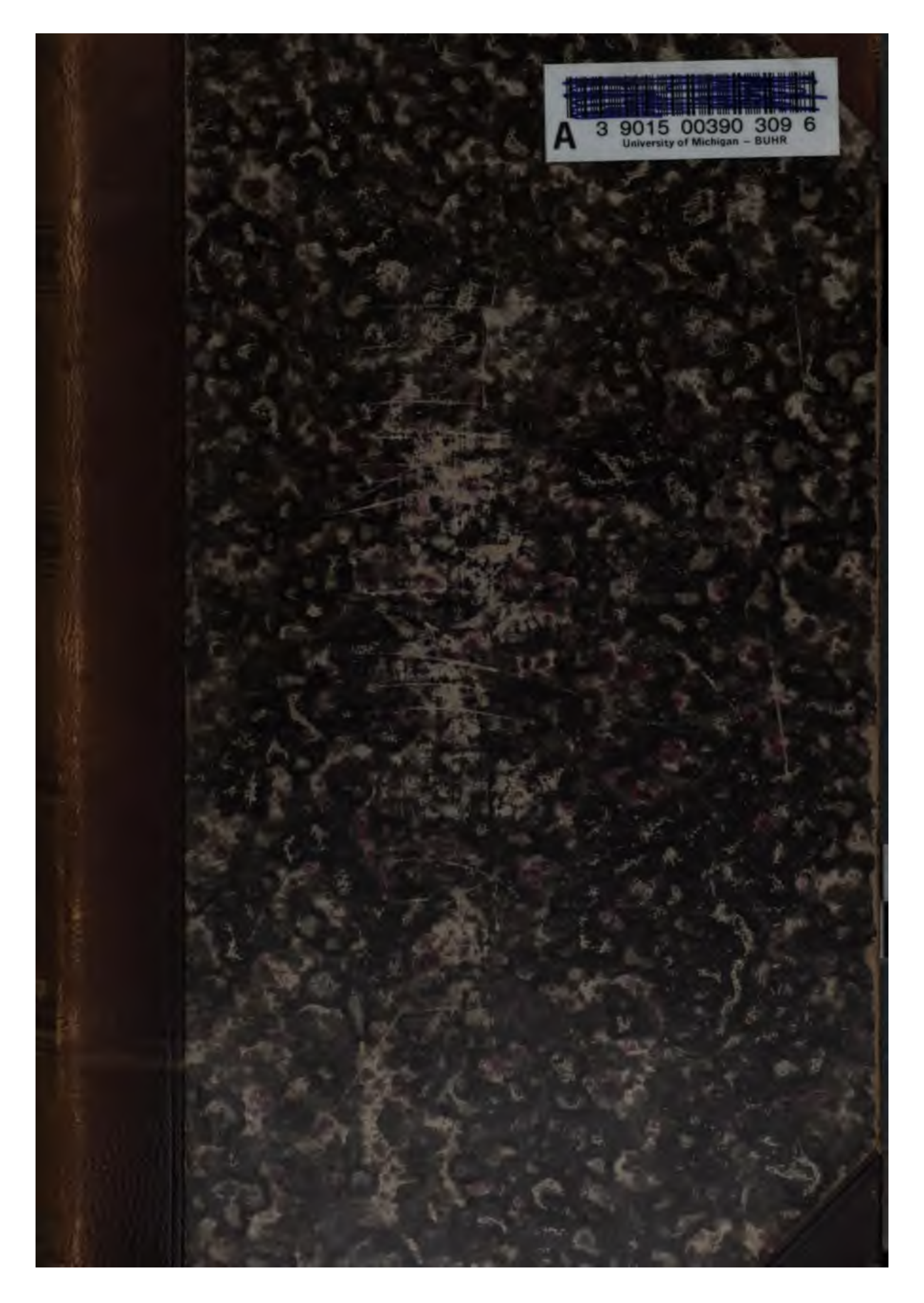
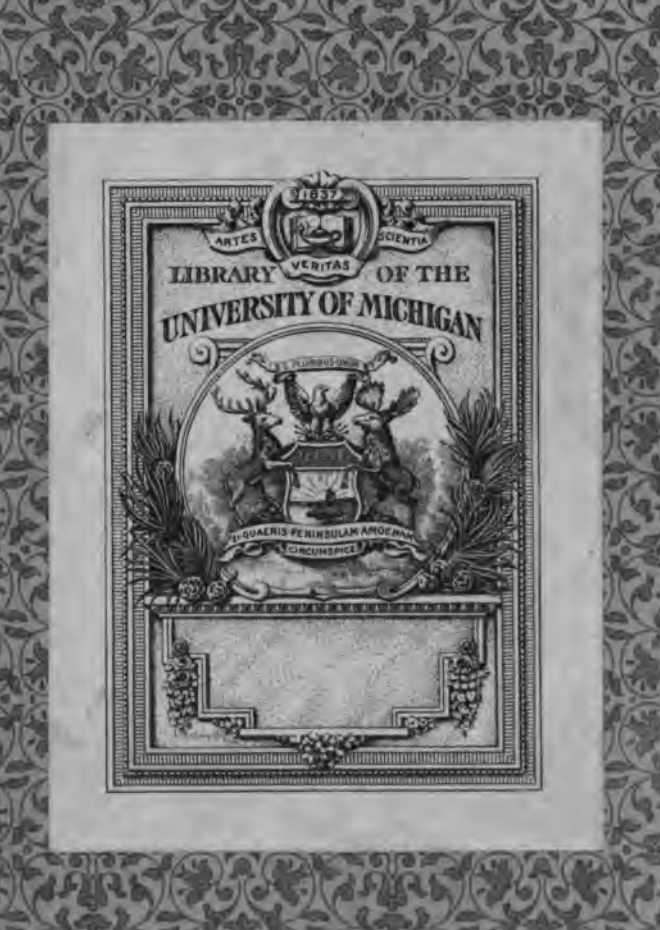
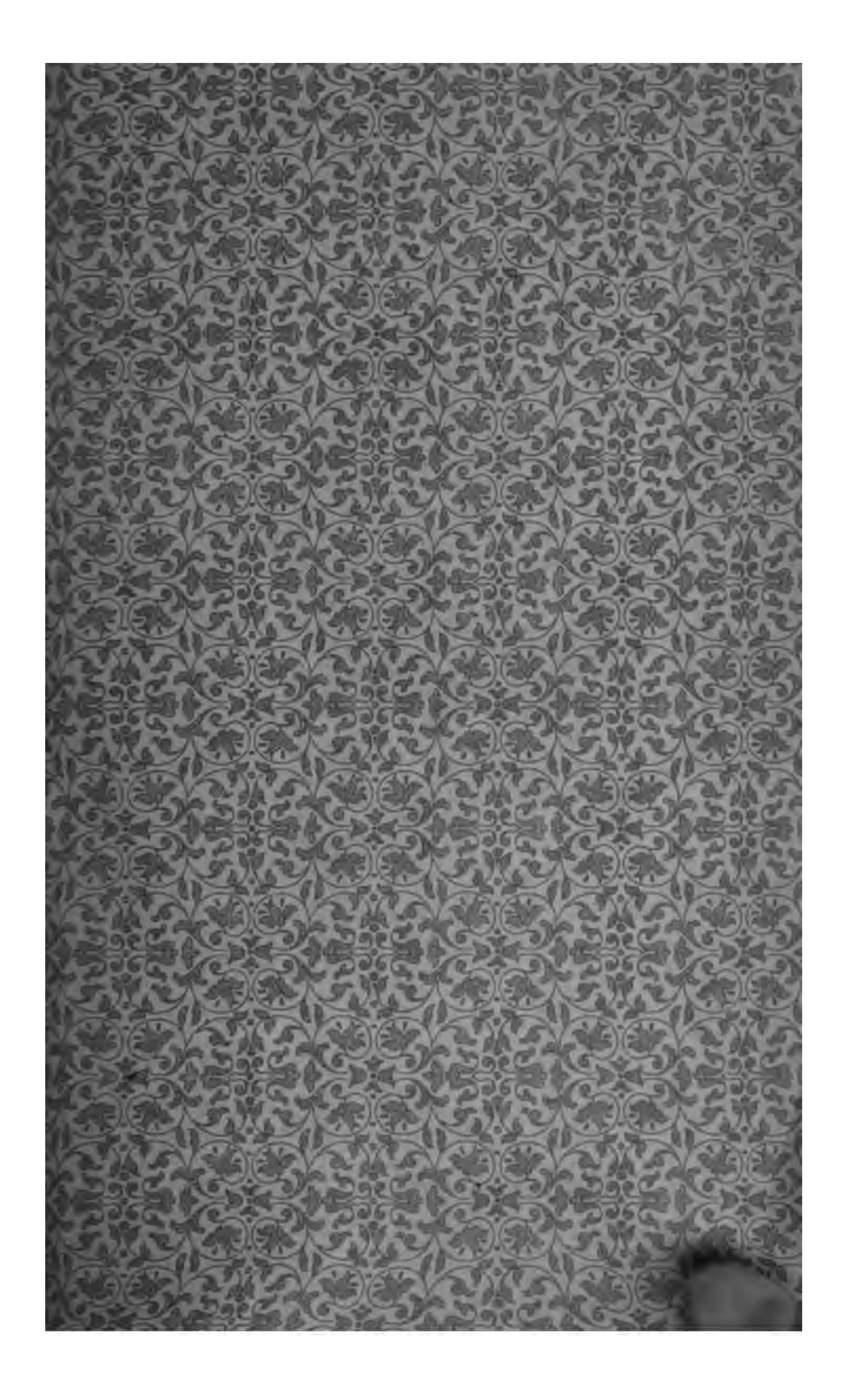





A 3 9015 00390 309 6
University of Michigan – BUHR


1837
ARTES
SCIENTIA
VERITAS
LIBRARY OF THE
UNIVERSITY OF MICHIGAN
SI QUAERIS PENINSULAM AMOENAM
CIRCUMSPICE



Geschichte des Idealismus.

Erster Band.

Vorgeschichte und Geschichte des antiken Idealismus.

Geschichte des Idealismus

von

Otto Willmann,

Dr. phil., Professor der Philosophie und Pädagogik an der deutschen Universität in Prag.

In drei Bänden.

Erster Band.

Vorgeschichte und Geschichte des antiken Idealismus.

Braunschweig,
Druck und Verlag von Friedrich Vieweg und Sohn.
1894.

Geschichte des Idealismus

von

Otto Willmann,

Dr. phil., Professor der Philosophie und Pädagogik an der deutschen
Universität in Prag.

In drei Bänden.

Erster Band.

Vorgeschichte und Geschichte des antiken Idealismus.

Braunschweig,
Druck und Verlag von Friedrich Vieweg und Sohn.
1894.

Herrn

Theodor Petermann

Dirigenten der Gehe-Stiftung in Dresden

zugeeignet.



Das Buch, welches sich Dir, teurer Freund, hiermit zu eigen giebt, kennst Du den leitenden Gedanken nach schon lange. Es bildeten diese bei unsern Unterredungen über die sozialen Probleme die Punkte, bei denen wir immer wieder anlangten: diesen Problemen ist die Wissenschaft nur gewachsen, wenn sie zur Weisheit erhöht wird, von der Weisheit aber gilt das augustinische Wort: Tanta in ideis vis constituitur, ut, nisi his intellectis, sapiens nemo esse possit, das Verständnis der Ideeen aber kann nur der Idealismus eines Augustinus, eines Platon erschließen, dessen geschichtliches Begreifen somit die erste und nächste Aufgabe ist.

Daß uns als Grundlage der Sozialforschung die sogenannte positive Philosophie angeboten wurde, konnte uns nicht irre machen; ist sie doch in Wahrheit das Gegenteil ihres Namens: negierende Unphilosophie. Wir eigneten uns ihr gegenüber den Gedanken Champagny's an, den er bei dem Eintritte Littrés in die Akademie aussprach: „Die Wissenschaft, welche an den materiellen Elementen klebt und in den Thatsachen aufgeht, ohne zu den letzten Gründen aufzusteigen, wird uns niemals ausfüllen können; der Mensch bedarf andrer Übung und Genugthuung für seine Vernunft, andren Trostes für sein Leben, andrer

Hoffnungen für seine Leiden, andrer Blüten, um das Grab seiner Väter zu schmücken, andrer Lieder, um sie an der Wiege seiner Kinder zu singen."

Wir ahnten damals nicht, welch schmerzliche Bedeutung das Bild von Grab und Wiege für uns gewinnen sollte. Als ich Dir vor nunmehr fünf Jahren bei unserm Zusammensein in dem friedlichen Achenthale den Abriß dieses Buches vorlegte, öffnete sich vor uns plötzlich ein Grab, um den hoffnungsvollen, herzensreinen Jüngling aufzunehmen, an dessen Wiege ich einstens beglückt gestanden, den Du von den Knabenjahren an wie ein zweiter Vater ins Herz geschlossen hattest, und wir wurden an unsres Heinrichs Sarge inne, was jene Blüten und Lieder dem Menschenherzen sind. — Der jähe Schmerz zerriß unsre Gedankenfäden; aber als er seine Verklärung gefunden, half er selbst, sie wieder anknüpfen. Dieselbe ideale Weltanschauung, welche die Grundsteine der Gesellschaft aufweist, schließt auch den Glauben an die Unsterblichkeit in sich, dieselbe Weisheit, welche die Lebensordnung festlegte, verbürgt auch, daß der Mensch von Gott ist und zu ihm einzugehen bestimmt wurde, und diese Bürgschaft ist eben einer jener Grundsteine. Der echte Idealismus lehrt nicht bloß das Leben begreifen, sondern auch den Tod, nicht bloß die Zeit verstehen, sondern auch die Ewigkeit.

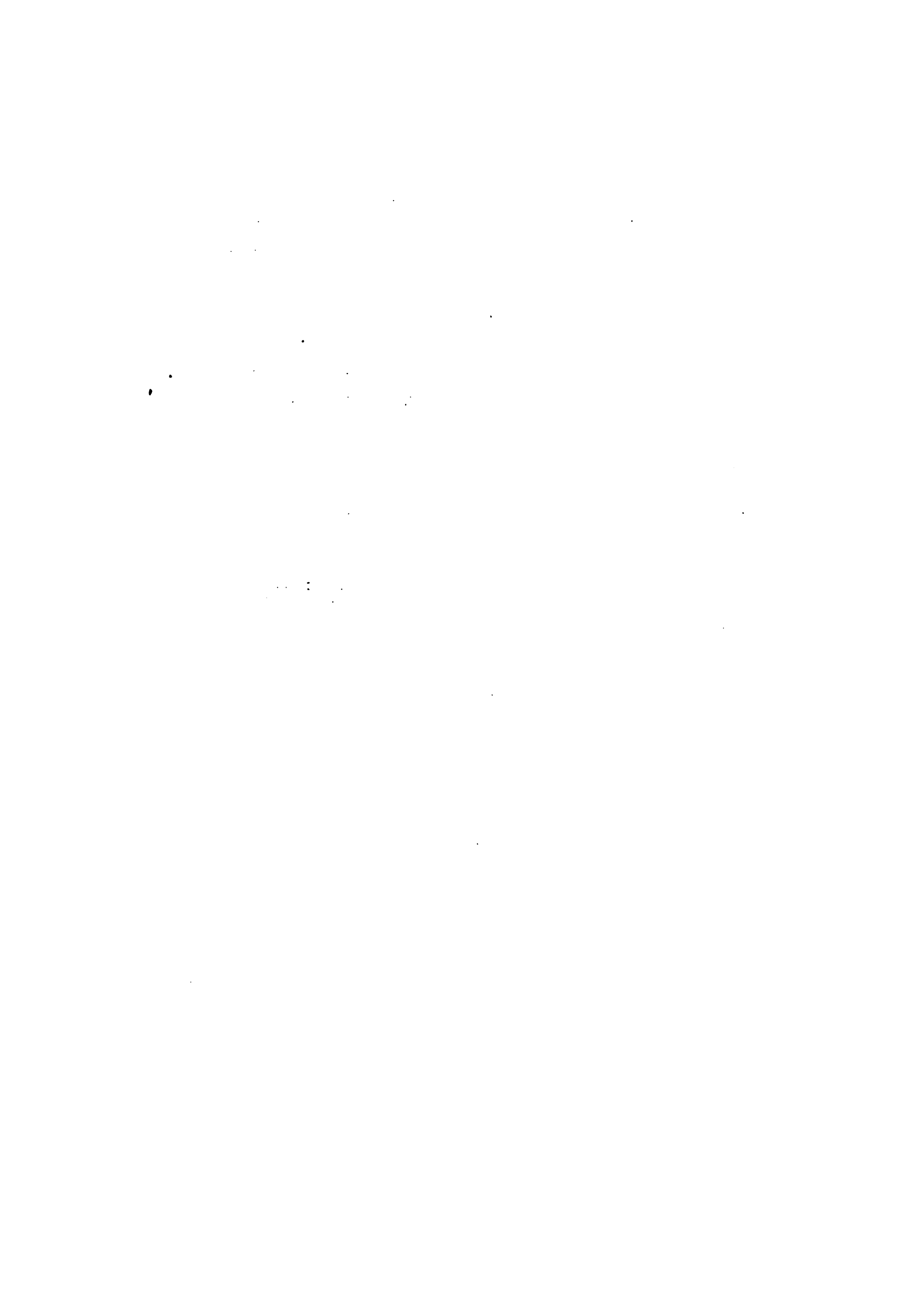
Eine Tochter der Ewigkeit ist die Wahrheit, die er sucht; darzustellen, wie sie der Zeit eingepflanzt wurde, wäre die Aufgabe einer Geschichte des Idealismus. Sie müßte das Wurzelgeflecht des Baumes bloßlegen, aufweisen, wie der Stamm himmelan aufschießt, die Äste sich ver-

zweigen, die Krone sich wölbt, und die Darstellung, deren sie sich bedient, müßte selbst einem breitbewurzelten, hochaufstrebenden Baume gleichen.

Was ich hier biete, bleibt hinter diesem stolzen Vergleiche weit zurück; es bescheidet sich, einem nicht ganz dürren Strauche zu gleichen, der hie und da eine Frucht im Laube birgt und an dem ein gleichgestimmter Sinn manche jener Blüten der Erhebung und des Trostes finden mag.

Tölz in Baiern, am 21. August 1894.

Der Verfasser.



Vorgeschichte und Geschichte

des

antiken Idealismus.

Inhalt.

I.

Vorgeschichtliche Anfänge der Philosophie.

Antiquitas, quo propius aberat ab ortu et divina progenie, hoc melius ea fortasse, quae erant vera, cernebat. Cic.

§. 1.

Stimmen der Alten über die Herkunft ihrer Philosophie aus Urtraditionen.

1. Eine Geschichte des Idealismus, die sich an das Wort klammerte, brauchte nicht weit zurückzugehen, da der Ausdruck Idealismus erst durch Kant allgemein gangbar wird und kaum in das XVII. Jahrhundert zurückreicht. Sucht man aber den Idealismus da auf, wo von Ideeen gehandelt wird, so sieht man sich ins Altertum, und zwar auf Platon verwiesen, der diesem Worte das Gepräge eines philosophischen Kunstausdruckes gegeben hat. Die Ideeen sind ihm die ewigen Vorbilder der Wesen, durch deren Nachbildung die Körperwelt des Daseins, der Menschengeist der Wahrheit und Weisheit teilhaft wird; zu ihrer Einführung bestimmte ihn das nämliche spekulative Bedürfnis, welchem schon Pythagoras durch die Aufstellung der Zahl als Prinzip für die Ordnung der Dinge und für die Gewißheit der Erkenntnisse zu genügen suchte, worin sich ihm Platon anschloß.

Bei Pythagoras und Platon könnte somit eine Geschichte des Idealismus ihren Ausgangspunkt suchen; allein die alter=

tümlichen Züge, welche den Lehren beider Denker eigen sind, machen es ratsam, noch weiter zurückzugehen. Schon lange vor Pythagoras hatte eine religiöse Spekulation in Zahl, Maß und Harmonie Satzungen des göttlichen und Leitsterne des menschlichen Denkens gefunden. Anschauungen der Art sind der Nerv des apollonischen Glaubenskreises; aber auch der Spekulation des Morgenlandes wird eine verwandte Gedankenbildung zugesprochen. „Die Philosophie der Barbaren", sagte der gelehrte Clemens von Alexandrien, „kannte eine gedankliche und eine sinnliche Welt, die eine urbildlich, die andere als Abbild, die eine der Einheit, die andere der Sechszahl geweiht"[1]), eine Angabe, die seit Erschließung des Zendavesta und des Veda die ihr früher zugeschriebene Unwahrscheinlichkeit verloren hat.

Giebt man aber dem Gedanken einer Vorbereitung der idealistischen Spekulation durch ältere Theologeme und selbst Glaubenssätze Raum, so kann man sich auch den Stimmen der Alten, insbesondere den Angaben Platons, nicht verschließen, welche die Anfänge der Philosophie, und zumal der Ideeenlehre, in vorgeschichtliche Zeit hinaufrücken.

Dies geschieht von Platon in der hochbedeutsamen Stelle des Dialogs Philebos, wo es heißt:

„Als eine Gabe der Götter ist, wie ich überzeugt bin, aus einer göttlichen Quelle, durch einen unbekannten Prometheus, in leuchtendem Feuerscheine, die Kunde herabgelangt — und die Altvordern (οἱ παλαιοί), besser als wir und den Göttern näher stehend, haben uns diese Offenbarung (φήμη) überliefert — die Kunde, daß, was wir die Wirklichkeit nennen, nicht bloß aus dem Einen und dem Vielen entspringe, sondern auch Bestimmendes (πέρας) und Unbestimmtheit (ἀπειρία) in sich gebunden (ξύμφυτον) trage, und daß wir bei dieser Beschaffenheit der Dinge für ein Jedes ein Vorbild (ἰδέα) aufzusuchen haben und, weil ein solches in ihm liegt, auch finden werden." Nachdem er die Anweisung gegeben, diese Vorbilder als

[1]) Clem. Al. Strom V, p. 253 ed. Sylburg.

Zahlen zu bestimmen, fährt er fort: „Die Götter also, wie ich sagte, haben uns diese Art zu forschen, zu lernen und zu lehren, überliefert“ [1]).

Jene den Göttern näherstehenden Generationen bezeichnet er aber im „Staatsmann“ bestimmter als die Menschen des Kronosreiches, also des goldenen Zeitalters, „unsere ältesten Stammväter, Verkünder von Lehren (κήρυκες τῶν λόγων), an deren Wahrheit heute Viele mit Unrecht zweifeln“ [2]). Daß wir hier nicht eine poetische Einlage, sondern einen Glaubenssatz Platons vor uns haben, zeigt das ernste Wort im Phädros: „Nur die Überlieferung der Vorfahren kann ich angeben, die Wahrheit wissen sie selbst; wenn wir aber diese fänden, brauchten wir dann noch nach menschlichen Meinungen (δοξασμάτων) zu fragen“ [3])? Eben dies beweist die praktische Wendung, welche er der Tradition vom goldenen Alter in den „Gesetzen“ giebt, wo er fordert, „daß wir auf jede Weise das Leben des Kronosreiches nachahmen und, dem unsterblichen Teile in uns im Einzel- und Gemeinleben die Leitung gewährend, Haus und Staat danach einrichten“ [4]).

2. Dem Wegweiser in das dunkle Gebiet der Vorzeit, den Platon damit aufstellt, nachgehen und die Wurzeln des Idealismus in einer vorgeschichtlichen Weisheit suchen zu wollen, könnte verirrlich und verstiegen erscheinen. Es wäre nichts Geringeres als eine Paläontologie der Ideeen, welche man damit aufzustellen unternähme, und ungleich der naturgeschichtlichen, scheinen einer geistigen Vorweltskunde feste Anhaltspunkte und zwingende Thatsachen zu fehlen. Was dennoch Mut zu einem solchen Unternehmen machen kann, sind die Erfolge der Sprachwissenschaft, welcher es durch die Vergleichung von Sprachen gelungen ist, vorgeschichtliche Formationen zu erschließen und damit in gewissem Maße auch eine Paläontologie der Volksvorstellungen, zunächst innerhalb bestimmter Sprachstämme, zu gewinnen. Dieselben Urkunden aber, worauf sie dabei fußte,

---

[1]) Phil. p. 16 c. — [2]) Pol. p. 271 b u. c. — [3]) Phaedr. p. 274 c. — [4]) Legg. IV, p. 713 c.

haben uns nun auch einen Ausblick auf Gedankenbildungen gewährt, die man früher nicht gewagt hätte, in so frühe Zeit hinaufzurücken.

Hymnen des Veda, und gerade die ältesten, verbinden mit dem Preise der Götter, spekulative Betrachtungen über den Ursprung der Dinge, den Schöpferwillen und den Samenerguß des Geistes[1]); im Zendavesta tritt uns in der Feruerlehre eine eigentümliche Verschränkung von Geisterwelt und Geisteswelt entgegen, die ebenso spekulativ als altertümlich ist; eine ganze Klasse von alten Hymnen der Ägypter hat man geradezu als „philosophische“ bezeichnet, da sie in religiöser Form spekulative Gedanken ausdrücken[2]); in assyrischen Hymnen, welche durch die Entzifferung der Keilschrift bekannt geworden sind und die sich inhaltlich mit den Veden, formal mit den Psalmen berühren, „werden die Götter bald menschenähnlich, bald aber in einer über die Sinnlichkeit weit hinaus gehenden Höhe gedacht“[3]). So erscheinen die Angaben der Griechen, welche den Brahmanen, den Magiern, den Chaldäern und zudem den „sogenannten Judäern in Syrien“ nicht nur eine alte Weisheit, sondern auch „alle Lehren über die Natur zuschreiben“[4]), nicht mehr so unglaubhaft und die Arbeiten älterer Gelehrten, welche, wie Marsilius Ficinus, Augustinus Steuchus, Gerhard Voß, Ralph Cudworth, Thomas Gale u. A. religiöse Lehren und vorgeschichtliche Traditionen als Hintergrund der griechischen Philosophie nachzuweisen suchten, nicht so verfehlt und müßig. Die damals gebrochenen Schachte sind wenig mehr befahren worden, aber nicht deshalb, weil sie sich als unergiebig gezeigt hätten, sondern weil die Aufklärungsperiode eine andere Auffassung der alten Philosophie zur Geltung brachte. Man hielt diese für „voraussetzungslose

---

[1]) L. Scherman, Philosophische Hymnen aus der Rig- und Atharvavedasanhitâ. Straßburg 1887. — [2]) O. Gruppe, Die griechischen Kulte und Mythen in ihren Beziehungen zu den orientalischen Religionen. Leipzig 1887, I, S. 488. — [3]) Gruppe a. a. O., S. 345. [4]) Megasthenes bei Clem. Alex. Strom. I, p. 132, Sylburg. Vgl. Diog. Laert. I, 1 bis 6, u. f.

Wissenschaft", für ein Erzeugnis des individuellen Scharfsinns ihrer Vertreter, die als souveräne Herrscher im Reiche der Gedanken schalteten, und man verlernte so darauf zu achten, daß die Denker, unbeschadet ihrer Schöpferkraft, zugleich mit einem Erbgute, einem Weisheitsschatze der Vergangenheit arbeiteten, wodurch ihr Schaffen erst jene Kontinuität erhielt, welche die griechische Philosophie zu einem Faktor des antiken und nachmals des christlichen Geisteslebens machen konnte.

Diese Kontinuität aber darf am wenigsten eine Geschichte des Idealismus aus den Augen verlieren, da sich bei dieser Denkrichtung Spekulation und Gesinnung, Reflexion und Weisheit, Wissen und Glauben, individuelle Geisteskraft und überkommenes Ethos enger als bei jeder andern verschränken und der Zusammenschluß der Denker in einem vorausgehenden und übergreifenden Elemente keinesfalls verkannt werden darf, wenn der Nerv der Sache nicht verfehlt werden soll.

3. Der Hinweis Platons auf den vorgeschichtlichen Ursprung der Anschauung von den urbildlichen Grundgestalten und Zahlen hat um so mehr Anspruch, weiter verfolgt zu werden, als die Alten einen ganzen Kreis von Anschauungen und Lehren, embryonischen Philosophemen, wie man sie nennen könnte, welche mit jener in innerem Zusammenhange stehen, ebenfalls auf uralte Überlieferung zurückführen und so gleichsam den ganzen Quellbezirk des Idealismus der Vorzeit zueignen.

Die Intuition von vorbildlichen Daseinselementen der Dinge ist untrennbar von dem Gedanken einer göttlichen Vernunft und Weisheit, die, selbst das höchste Vorbild, jene der Wirklichkeit, auf welche Art immer, eingebaut oder eingesenkt hat, also zugleich vor- und überweltlich, und doch auch die Wesen im Innersten bestimmend gefaßt wird. Auch diese Überzeugung erklärt Platon für eine der Vorzeit entstammende. Er nennt den Glauben, daß „in Zeus' Natur eine königliche Seele und ein königlicher Geist innewohne, den Genossen der alten Offenbarung (*σύμμαχον τοῖς πάλαι ἀποφηναμένοις*), daß immerdar der Geist (*νοῦς*) über

das All herrsche“ [1]). „Wie eine alte Lehre (παλαιὸς λόγος) sagt“, heißt es an andrer Stelle, „hält Gott den Anfang, das Ende und die Mitte aller Dinge und lenkt sie zum Besten nach ihrer Natur, alles durchwandelnd, und ihm folgt Dike, jene zu strafen, welche von dem göttlichen Gesetze abgewichen sind“ [2]). Der Scholiast führt diesen Ausspruch auf die orphischen Verse zurück: „Zeus ist der Anfang, Zeus die Mitte, aus Zeus ist Alles entsprungen (τέτυκται), Zeus ist die Grundfeste (πυθμήν) des gestirnten Himmels“. Von diesem Spruche aber sagt Plutarch, daß ihn „die uralten Gotteslehrer und Sänger (οἱ σφόδρα παλαιοί), die immer das Höchste vor Augen hatten, bei Allem anwandten“ [3]).

Die Bürgschaft dafür, daß der Glaube an die göttliche Vernunft ein Erbgut der Menschheit sei, findet Plutarch in der Übereinstimmung, welche darin die Völker zeigen.

„Wir stellen in Abrede, daß es verschiedene Götter bei verschiedenen Völkern gebe, barbarische und hellenische, südländische und nordische; nein, wie Sonne und Mond, Himmel, Erde und Meer, obwohl Allen gemeinsam, doch von den Einen so, von den Andern anders genannt werden, so giebt es nur eine Vernunft (λόγος), die diese Welt gestaltet, eine Vorsehung (πρόνοια), die über sie wacht, und dienende Mächte (δυνάμεις), die Allem vorgesetzt sind; aber sie werden je nach dem Herkommen bei den Einen so, bei den Andern anders verehrt und benannt; man bedient sich dazu geheiligter Symbole, welche den Geist auf das Göttliche hinleiten, bald in dunkler, bald in deutlicherer Weise [4]).“ Darin liegt keine Theokrasie, sondern die gleiche Anschauung vor, der auch Herodot Ausdruck giebt, und die im ganzen Altertume herrscht, daß alle Götternamen der Barbaren die gleichen Gottheiten bezeichnen, welche man daheim verehrt, und alle Religionsvorstellungen auf eine und dieselbe Realität bezogen sind.

---

[1]) Phileb. 30 d u. 28 a. — [2]) Legg. IV, p. 715 de. — [3]) Plut. de def. or., c. 48 in., vgl. auch de ex. 5. — [4]) De Isid. et Os., 67.

Die Übereinstimmung der Völker im Glauben an die göttliche Macht und Natur erklärt Cicero, wohl griechischen Quellen folgend, als „nicht durch Einrichtungen und Gesetze geschaffen, sondern auf dem Gesetze der Natur beruhend“, erblickt aber in diesen gemeinsamen Überzeugungen zugleich „alte, durch den frommen Glauben Aller geheiligte Lehren“ [1]).

Den Satz, welchen Platon „den Genossen der alten Offenbarung“ nennt, finden wir bei den Neuplatonikern in der Form wieder, daß „die Natur des Zeus“ als die unenthüllte göttliche Einheit, „der königliche Geist“ als der daraus hervorgehende Nus, und „die königliche Seele“ als die aus dem Nus entfaltete Weltseele aufgefaßt wird. Auch sie aber betonen, daß darin nur ein Glaube der Vorzeit ausgedrückt werde. Plotin sagt, diese Lehre von den Urverwirklichungen (*περὶ τῶν ἀρχικῶν ὑποστάσεων*) sei „nicht neu und nicht junge Erfindung, sondern bestehe schon von Alters, wenngleich sie noch nicht entfaltet war (*ἀναπεπταμένοι*)“ [2]). Er findet, einem Winke Platons nachgehend [3]), in den Mythen von den Götterdynastieen des Uranos, Kronos und Zeus jene drei Stufen der Gottheit ausgesprochen und er bezieht sich auch sonst auf die alten Weisen (*οἱ πάλαι σοφοί*), welche zuerst Heiligtümer und Tempel einrichteten und Offenbarungen von göttlicher Eingebung und Natur hatten (*θείᾳ φήμῃ καὶ φύσει ἀπομαντευόμενοι*) [4]). Der Verfasser der Schrift über die Mysterien der Ägypter, von welcher Brugsch anerkennt, daß in ihr „viel altägyptisches abgelagert sei“, sagt, ihre Priester hätten von der ältesten Zeit an daran festgehalten und lehrten noch, daß ein einziger Gott sei, der sich in drei Stufen, als Amun, Ptah und Osiris geoffenbart habe [5]).

Über das Alter der Vorstellung von der Alles durchdringenden göttlichen Lebenskraft heißt es in der unter Aristoteles' Namen erhaltenen Schrift „von der Welt“: „Es ist ein altes, von den Vorfahren auf alle Menschen vererbtes Wort, daß aus Gott und durch

---

[1]) Cic. Tusc. I, 13, 30 u. 14, 32. — [2]) Plot. Enn. V, 1. — [3]) Plat. Crat., p. 396. — [4]) Enn. IV, 3, 11; 4, 27 u. sonst. — [5]) De myst. Aeg. VIII, 3.

Gott alles für uns Vorhandene sein Dasein hat und kein Wesen, auf sich gestellt und von Gottes Beistand (σωτηρίας) entblößt, Bestand haben kann; daher auch Manche von den Alten so weit gingen (προήχθησαν) zu sagen, daß Alles mit Göttern erfüllt sei“ [1]). Diese letztere Lehre, die auch Thales und Herakleitos aufnahmen, ist Platon so ehrwürdig, daß er ausruft: „Giebt es Jemand, der zu leugnen wagt, es sei Alles mit Göttern erfüllt“ [2])?

4. Der Gedanke von Vorbildern des dinglichen und des menschlichen Daseins erscheint immer verschränkt mit der Vorstellung einer vollkommneren Ordnung der Dinge, die der ahnende Geist einerseits am gestirnten Himmel, andrerseits in einer reinen, seligen Geisterwelt erblickt, welche beiden Anschauungen sich zu der eines Droben (ἄνω), Jenseits (ἐκεῖ), einer höheren Ordnung, Überwelt (μετέωρα) verbinden, worin Stetigkeit, Gesetz, Vollkommenheit und Einklang herrschen, ungleich dem unsteten und regelwidrigen Umtriebe in der Erdenwelt.

Auch diese Vorstellungen werden von den Alten ein Erbgut der Vorzeit genannt. Die Lehre des Pythagoras, daß „die Welt nach dem Gesetze (ratio) gestaltet sei, welches später die Leier nachbildete, und daß die Harmonie ihrer Bewegungen sich auch in Tönen ausdrücke“, wird als eine uralte bezeichnet [3]). Plutarch bemerkt, daß „die alten Theologen, welche die ältesten Philosophen sind, den Götterbildern Musikinstrumente in die Hand gaben, nicht als ob diese Leier oder Flöte spielten, sondern weil sie glaubten, daß es kein größeres Werk der Götter gebe als Harmonie und Symphonie“ [4]). Platon sagt von den ältesten Menschen, welche Hellas bewohnten, daß ihr Glaube mit dem der meisten Barbaren übereinstimmte, indem sie die Sonne, den Mond, die Erde, die Gestirne und den Himmel als Gottheiten verehrten, und er will eine Bestätigung davon in der — allerdings verfehlten — Ableitung des Wortes θεός von θέω, umlaufen, finden [5]). Aristoteles stützt seine Lehre, daß der Äther, das Himmelsfeuer, ein göttliches Element

---

[1]) Ar. de mund. 6 in. p. 397. — [2]) Legg. X, p. 899 c. — [3]) Quint. Inst. I, 10, 12. — [4]) Plut. de an. procr. 33. — [5]) Crat. p. 397.

sei, auf die Übereinstimmung aller Menschen, der Hellenen wie der Barbaren, die von je im Äther den Sitz der Götter gesucht haben [1]). Er sagt ferner: „Den Himmel und das Droben (τὸ ἄνω τόπον) haben die Alten den Göttern zugesprochen, als unvergänglich“.. und „Es ist schön, sich sagen zu können, daß diese alten, urväterlichen Lehren auf Wahrheit beruhen [2]).“

Weit gewichtiger ist aber eine andere Äußerung von Aristoteles über den ältesten Glauben und dessen Erhaltung: „Von den Vorfahren und Uralten (παρὰ τῶν ἀρχαίων καὶ παμπαλαίων) ist uns Späteren in Gestalt des Mythus überliefert, daß die Gestirne Gottheiten seien und das Göttliche die ganze Natur umfasse (περιέχει). Das Übrige ist schon mythische Zuthat (μυθικῶς ἤδη προςῆκται), um die Menge im Glauben zu erhalten und Gesetzgebung und Gemeinwohl zu fördern; aus diesen Gründen wird den Göttern Menschengestalt und Ähnlichkeit mit andern Wesen zugeschrieben und was sonst damit zusammenhängt und verwandt ist. Scheidet man nun Letzteres aus und hält nur das Anfängliche (πρῶτον) fest, den Glauben an die Göttlichkeit der ersten Wesen (πρῶται οὐσίαι, d. i. der Gestirngeister), so wird man ihn für gottgeoffenbart (θείως εἰρῆσθαι) halten müssen. In dem Wechsel von Verlust und Wiederfinden, welchem jede Kunst und Wissenschaft unterliegt, haben sich jene Anschauungen wie Überbleibsel (οἷον λείψανα) bis zur Gegenwart erhalten (περισεσῶσθαι) und somit liegt uns in ihnen der Glaube der Väter und der Ahnen vor“ [3]).

Hier wird also der Glaube an Gott und himmlische Wesen nicht bloß als vorspekulativ, sondern auch als vormythisch bezeichnet und als eine, der ältesten Offenbarung zu verdankende, Grundlage der Spekulation anerkannt.

Den Gegensatz zum Himmel sieht das altertümliche Denken in der Erde, den zum feurigen Äther im Wasser, das bald als Wasserwüste, bald als Inbegriff der Lebenskeime, bald als Bild des Wandels und Wechsels der Dinge, bald als die die wechselnden

---

[1]) Meteor. I, 3, p. 399, Bekk. — [2]) De coel. II, 1. — [3]) Ar. Met. XII, 8, 26, sq. Schwegl.

Gestalten festhaltende Weisheit aufgefaßt wird. Daß alle Dinge aus dem Wasser seien, nennt Platon „eine Lehre, die wir von den Alten überkommen haben (παρειλήφαμεν παρὰ τῶν ἀρχαίων), die sie in der Dichtung vor der Menge verhüllten“ [1]); und ihre Urheber nennt er „uralte und sehr weise Männer“ (παμπαλαίους καὶ πανσόφους) [2]). Auch Aristoteles erwähnt die Ansicht von dem hohen Alter dieser Lehre: „Manche glauben, daß schon die Uralten παμπάλαιοι) und lange vor der jetzigen Generation der Gotteslehre Beflissenen (θεολογήσαντες) diese Anschauung über die Natur gehabt, denn sie machten Okeanos und Tethys zu Urhebern aller Zeugung und ein Gewässer, von diesen Dichtern Styx genannt, zum Eideshelfer der Götter, also zum Ehrwürdigsten und Ältesten (von Allem [3])“.

Den Gedanken des Gegensatzes von Höherem und Niederem, Vollkommenem und Unvollkommenem, nennt Plutarch eine fest und vielfach verbürgte Erblehre aus der Vorzeit: „Von den Theologen und Gesetzgebern gelangte zu den Dichtern und Philosophen eine uralte Lehre (παμπάλαιος δόξα), deren Anfang unbestimmbar, deren Gewißheit dagegen fest und unerschütterlich ist, da sie nicht nur in Überlieferungen (λόγοι) und Eingebungen (φῆμαι), sondern auch in Weihekulten und Opferbräuchen bei Hellenen und Barbaren allenthalben verbreitet ist, die Lehre, daß das All nicht ein schwankendes Gebilde seiner selbst sei, ohne Geist, Sinn und Steuer, daß aber auch nicht die einzige Vernunft es lenke wie mit tausend Steuern und Zügeln, sondern, daß es vielfach und aus Gutem und Bösem gemischt sei“ [4]).

5. Mit der Gottheit, mit der überirdischen Geisterwelt, mit den Gesetzen des Sternenreigens, mit den Vorbildern und gedanklichen Wesenheiten der Dinge teilt der Menschengeist, der sie zu erfassen vermag und weil er es vermag, die Unvergänglichkeit. Dieser Gedanke, der den Kern des platonischen Phädon und des aristotelischen Eudemos und so vieler Schriften der Alten bildet, wird ebenfalls als

1) Theaet. p. 179 c. — 2) Ib. p. 181 b. — 3) Met. I., 3, 9. — 4) Plut. de Isid. 45.

eine Lehre der Vorzeit bezeichnet. Eine göttliche Belehrung (θεῖος λόγος) verbürgt die Unsterblichkeit, sagt Platon, „die ein sichereres und gefahrloseres Fahrzeug gewährt, um durch das Leben zu schiffen, als das Floß ist, welches Menschenwitz sich zimmert“[1]). „Es war ein Gesetz der Menschen des Kronosreiches“, heißt es im Gorgias, „und es gilt immerdar und noch jetzt bei den Göttern, daß die Menschen, welche ein gerechtes und frommes Leben geführt, nach dem Tode zu den Inseln der Seligen gelangen und dort wohnen, glückselig und unberührt von Harm; die Ungerechten und Gottlosen dagegen in den Kerker der Strafe und Vergeltung kommen, welcher der Tartaros genannt wird“[2]). Anderwärts mahnt er, den Offenbarungen über die Unsterblichkeit zu glauben, da sie so zahlreich und so außerordentlich alt seien (φήμαις . . . πολλαῖς καὶ σφόδρα παλαιοῖς οὔσαις)[3]). Aristoteles sagt von dem Unsterblichkeitsglauben, daß er „so alt und urspünglich sei, daß Niemand angeben könne, von wannen er stamme, da er vielmehr seit unvordenklicher Zeit ununterbrochen bestanden habe“[4]). Cicero sieht eine Bürgschaft des Alters dieses Glaubens in dem heiligen Ernste der religiösen Gebräuche, welche darauf fußen: „Der eine Gedanke wurzelte in jenen Alten, welche Ennius casci nennt, daß der Tod nicht das Bewußtsein (sensum) aufhebe und beim Hinscheiden das Leben des Menschen nicht bis zur Vernichtung zerstört werde, und wir können dies aus vielen Gründen, besonders aber aus dem priesterlichen Rechte und dem Gräberkultus erschließen, welche so weise Männer nicht mit so großer Sorgfalt geregelt und mit so unsühnbaren Strafen für den sie Verletzenden gefestigt hätten, wäre nicht die Überzeugung in ihrem Herzen geblieben, daß der Tod nicht ein Untergang ist, der Alles aufhebt und zerstört, sondern nur eine Wanderung und der Beginn eines andern Lebens, welches edle Männer und Frauen in den Himmel hinaufführt, die andern auf Erden festhält, aber ein Ende nicht hat“[5]).

---

[1]) Phaed. p. 85 d; vgl. Ib. 63 c, 70 c. — [2]) Gorg. p. 523 a. — [3]) Legg. XI, p. 927 a. — [4]) Ar. Eudem. ap. Plut. Cons. ad Ap. 27. — [5]) Cic. Tusc. I, 12, 27.

Mit dem Glauben an die Fortdauer der Seele ist nun auch der an einen derselben beigegebene Schutzgeist, der ihr besseres Selbst und ihr himmlisches Vorbild ist, verwebt. Der Dämon, den der Mensch im Leben als Geleiter erhalten, führt ihn, nach Platon, auch ins Jenseits; „so sagt man“, λέγεται, heißt es im Phädon[1]); aber sein Erklärer Olympiodor hat Recht, wenn er dem wenig sagenden Ausdrucke volles Gewicht giebt: „Wer sagt so? Zuerst die allgemeine Stimme (κοιναὶ ἔννοιαι), wenngleich mit undeutlichem, verschwebendem Hall, zuzweit die Götterlehre, zudritt sagen so die Weissagungen der Götter, zuviert die Geheimlehren, zufünft die Götter, die zu uns herabgekommen[2])“. Jene allgemeine Stimme kommt in den Dichtern zum Ausdruck, so bei Hesiod, der die Verstorbenen des goldenen Zeitalters als der sterblichen Menschen Behüter preist[3]). Plutarch sagt, die Weisen, welche festgestellt, „daß es ein Geschlecht der Dämonen gebe, das zwischen Göttern und Menschen Verknüpfung und Verkehr stiftet, hätten mehr und größere Schwierigkeiten gelöst, als die Philosophen, mag nun jene Lehre von Zoroaster ausgebildet worden sein oder von Orpheus, oder von den Ägyptern oder den Phrygern, in deren Geheimlehren und Weihekulten wir so viel Erinnerungen an Tod und Leiden antreffen“[4]).

6. In dem Gewebe von ältesten Überlieferungen, an welches die Pietät der griechischen Denker die Anfänge ihrer Philosophie geknüpft sieht, finden wir den Gedanken einer vollkommneren Ordnung der Dinge, zu der der Mensch aufblickt, und die Vorstellung einer andern, zu der er zurückblickt, miteinander verflochten. Die Geister- und Sternenwelt über ihm und das goldene Alter hinter ihm, das Droben und das Dereinst, das Jenseits und die Vorzeit geben erst verbunden seinem Horizonte Abschluß und seinem Handeln die Leitsterne. Platon nennt die Überlieferung vom Kronosreiche einen μέγας μῦθος und findet darin den Schlüssel zum Verständnisse der Geschichte und alles Gemeinlebens. In jener

---

[1]) Phaed. p. 107 d. — [2]) Plat. Phaed. ed Wyttenb. p. 297. — [3]) Hes. O. D. 122. — [4]) Plut. de def. or. 10.

Zeit, führt er im „Staatsmann“, in sichtlichem Zusammenhange mit wurzelhaften Überlieferungen, aus [1]), lebte das aus Erde gewordene Geschlecht der Menschen (γηγενὲς γένος), von göttlichen Hirten unter Kronos' Oberherrschaft geleitet, in Friede und Glück, dem Weisheitsstreben hingegeben. Es gab weder Staaten noch Familien, kein Alter und keinen Harm. Aber als dies Geschlecht zu Ende ging (ἀνήλωτο) und die Zeit für das Reich des Zeus kam, da ließ der göttliche Steuermann des Alls das Steuer aus der Hand und zog sich auf seine Warte zurück, und das Geschick (εἱμαρμένη) und die innewohnende Begier gab der Welt eine andere Wendung. Die waltenden Götter zogen die Hand von ihr ab. Nach den ersten Stürmen und Wirren suchte das Menschengeschlecht, das nun seiner eigenen Fürsorge und Obmacht überlassen war, an diesen Lehren des Schöpfers und Vaters seinen Halt, anfangs mit getreuerer Erinnerung (ἀκριβέστερον), später mit mehr getrübter (ἀμβλύτερον). „Denn von seinem Gründer her besaß es alles Schöne, aber von dem Zustande, der unmittelbar vorhergegangen, Drangsal und Sünde.“ Im Laufe der Zeit aber verblichen die Erinnerungen mehr und mehr und der unordentliche Drang (ἀναρμοστίας πάθος) gewann die Oberhand. An andrer Stelle spricht Platon von dem „Sündenstachel (οἶστρος), der von alter, ungesühnter Schuld her sich in die Menschen gesenkt hat und umtreibend Frevel gebiert“ [2]). Auf diese sittlichen Schäden führen Andere auch die Abirrungen im Glauben an die Gottheit zurück, so Cicero: multi de dis prava sentiunt, id enim vitioso more effici solet [3]). Um nun die Menschen nicht dem Verderben preiszugeben, spendeten ihnen die Götter jene Gaben, von denen die alten Überlieferungen berichten (τὰ πάλαι λεχθέντα δῶρα): das Feuer des Prometheus, die Künste des Hephästos und seiner Genossin Athene und was sonst das menschliche Leben regelt [4]). Das Hirtenamt der Götter aber fiel den Königen zu, und die Gerechten trachten auf jede Weise das Leben der Kronoszeit in Haus und Staat nachzuahmen.

---

[1]) Pol. p. 269 bis 274. — [2]) Legg. IX, p. 854 c. Vgl. Menex. p. 238. — [3]) Cic. Tusc. I, 12, 30. — [4]) Legg. IV, p. 713 c.

Aber dem wachsenden Verderben wird erst Einhalt geschehen, wenn die Zeit kommt, wo der Gott, der die Welt eingerichtet hat (κοσμήσας), sich wieder an das Steuer setzt, was krank und zerfahren ist heilt und sammelt, und eine Welt ohne Tod und Alter herstellt, also wenn das Weltalter des erneuerten Kronosreiches, der Saturnia tempora, wiederkehrt. Daß dann auch die Scheidung der Menschen in Völker und Staaten aufhört, führt Platon nicht aus, aber nach derselben Quelle der alten Überlieferungen von der Sprach- und Lebensgemeinschaft der Menschen der Vorzeit[1]), aus der er schöpft, schildert der Stoiker Zenon das Leben der Zukunft als „ein einiges (εἷς βίος) und einen Verband (κόσμος) nach Art einer friedlich weidenden Heerde[2])“, und Cicero als die auf das göttliche Recht gebaute Gemeinschaft: „Alle Völker wird dann allezeit das eine, ewige und unveränderliche Gesetz umschließen und Einer wird der gemeinsame Lehrer und Herrscher Aller sein, Gott, der dieses Gesetz gefunden, es aufgestellt und zur Norm gemacht hat; und wer es nicht befolgt, wird von sich selbst abfallen und, die Natur des Menschen verleugnend, eben dadurch die schwerste Strafe erleiden, auch wenn er dem, was sonst als Strafe gilt, entginge“[3]).

So blickt „der große Mythus“, der größte, den das Altertum besaß, nicht nur in eine vollkommnere Vergangenheit, sondern auch in eine trostreiche Zukunft und beruft die Erinnerung und die Hoffnung zugleich, um dem Streben nach Weisheit, nach Annäherung an die Vorbilder, nach Erfüllung der Gesetze Rückhalt und Zielpunkte zu geben.

7. Der Anschauung der Alten, daß ihre Philosophie in Urtraditionen vorgebildet sei, schließen sich zum teil auch die christlichen Schriftsteller an. Diese führen zwar das Heidentum als solches auf Eingebungen böser Dämonen zurück, aber gestehen der Heidenwelt doch auch Überlieferungen aus vorheidnischer Vorzeit zu. Clemens von Alexandrien spricht den Philosophen der Barbaren und der Griechen den Besitz von Teilen der Wahrheit zu, die ihr

---

1) Hyg. fab. 143. — 2) Plut. de Alex. magn., fort. I, 6. — 3) Cic. de rep. III ap. Lact. Inst. IV, 8.

Licht von den Strahlen der Morgensonne — also der Uroffenbarung — haben, und von Bruchstücken der Wahrheit, die nicht aus der Mythologie des Dionysos, sondern aus der Theologie des ewigen Logos stammen [1]). Eusebius spricht von einer über das Judentum und Griechentum zurückliegenden ältesten Ordnung der Gottesverehrung und uralten Philosophie (*παλαίτατον εὐσεβείας πολίτευμα καὶ ἀρχαιοτάτη φιλοσοφία*), die im Christentume nur ihre Erneuerung und Vollendung erhalten habe [2]). Augustinus teilt diese Anschauung von einem Christentume der Vorzeit, „das schon bei den Alten bestand und den Anfängen des Menschengeschlechtes nicht fehlte" [3]), und er hält dafür, daß „die Lehre von Gott als dem Urheber der geschaffenen Dinge und dem Lichte der Erkenntnis und dem Endziele des Handelns" nicht nur Platon und Pythagoras, sondern auch „den Weisen und Philosophen andrer Völker: der Atlantiker, Libyer, Ägypter, Inder, Perser, Chaldäer, Skythen, Gallier, Spanier und sonstiger Nationen bekannt gewesen sei" [4]). Auch erklärt er es für wahrscheinlich, daß die Anschauung von der Vorbestimmtheit der Dinge durch Urbilder, welche Platon Ideeen nannte, weit ältere Weisen zu Urhebern habe [5]).

Lactantius begrüßt freudig den Zusammenklang der Stimmen aus der Heidenwelt mit denen der heiligen Gottesmänner, der für Ohr und Herz eine wohltönende Harmonie sei, ein Vorspiel des großen Hallelujah der Völker und Zeiten [6]); nur beklagt er, daß die Heiden „die Überlieferungen mit dichterischer Freiheit verderbt hätten und auf dem Wege von Mund zu Mund, von einem Berichte zum andern, die Wahrheit zum Wähnen geworden sei" [7]).

Jenen Satz von dem göttlichen Geiste und Leben, „den Genossen der alten Offenbarung", ebenso das orphische Wort, daß Alles aus Gott ist, ferner die Lehren von den himmlichen Geistern, und jene andern von einer vollkommneren Ordnung der Dinge, weiterhin den Glauben an die Gottverwandschaft der Menschenseele

---

[1]) Clem. Al. Strom. I, p. 128 Sylb. — [2]) Eus. Dem. ev. I, 2. — [3]) Aug. Retr. I, 13. — [4]) De civ. Dei VIII, 9. — [5]) Quaest. oct. 46, 1. — [6]) Lact. Inst. VII, 7. — [7]) Ib. VII, 22.

und ihren Schutzgeist, endlich die Überlieferungen von dem wiederkehrenden Gotte sahen die christlichen Lehrer als ungebrochene Strahlen des Lichtes der Uroffenbarung an. Aber auch das Unternehmen, die göttliche Weisheit im Gesetze der Zahl, in der Harmonie des Himmels, in den Vorbildern und den Abstufungen der Wesen zu ergründen, schien ihnen die Bahnen einzuhalten, welche die heilige Schrift der Welterklärung vorzeichnet, da in ihr unverkennbare Anklänge davon vorliegen.

Auch wo sie gegen Philosopheme der Alten Einsprache erheben, betonen sie mehr das Irreführende des Götterglaubens, der deren Voraussetzung bilde, als die Mißgriffe des individuellen Denkens, so daß auch für ihre Polemik die Vorstellung einer religiösen und altertümlichen Grundlage der antiken Spekulation die Basis bildet.

Wenn aus der Zähigkeit und Lebenskraft von Vorstellungen auf deren tiefe Bewurzelung und hohes Alter geschlossen werden darf, so hat dieser Schluß bei den in Rede stehenden Geltung. Die Lehren von den Weltzeiten und von der Präexistenz der Seelen haben, obwohl dem Christentume widersprechend, in dem Gedankenkreise großer christlicher Denker, wie Origenes, festwurzeln können, was bei Theologemen und Philosophemen späteren Ursprungs nicht denkbar erscheint, wohl aber von Anschauungen, bei welchen weite Verbreitung und ehrwürdiges Alter in die Wagschale fielen.

8. Bei Wanderungen durch unbekannte Gegend kann es geschehen, daß unserm Blicke Massen am Horizonte entgegentreten, über deren Natur wir nicht alsbald klar werden. Was sich dort als blaue Mauer hinzieht, sind es Wolken, Kinder der Luft, ein Spielball des Windes, oder sind es Berge, eine steinerne Wirklichkeit, und kommen von daher die Lüfte, die uns kühlen, die Gewässer, welche die durchschrittene Flur tränken?

In eine ähnliche Ungewißheit versetzen uns die Angaben der Alten über den Ursprung ihrer Philosophie. Sind jene Traditionen, auf welche sie uns verweisen, Gebilde ihrer Phantasie, projiziert an die Enden des Gesichtskreises, künstliche Altertümer, zurückdatierte Philosopheme, oder stehen wir einer uralten Wirklichkeit gegenüber,

einer türmenden Ferne des Gedankenlebens, deren Hauch bis zu uns herüberweht, welche Quellen in sich birgt, die noch fortrinnen?

Dem Wanderer wird es nicht schwer, Gewißheit zu erlangen. Sind die dämmernden Massen Wolken, so werden sich durch den Wechsel ihrer Formen die luftigen Gebilde verraten; sind es aber Berge, so müssen die Gestalten beharren und es werden ihnen nähere, kenntlichere Höhen vorgelagert sein, so daß der geschärfte Blick die Stufen finden wird, die von ihnen herabführen.

Wer die Entwickelung der alten Philosophie zu erforschen unternimmt, ist auf ganz analoge Kriterien hingewiesen: er muß zusehen, ob jene Überlieferungen einen beharrenden Typus zeigen, und ob sich Mittelglieder zwischen dem der Vorzeit zugeschriebenen, altertümlichen Denken und der Spekulation in der historischen Zeit auffinden lassen.

Für letztere Aufgabe lassen uns nun die Alten nicht ohne Fingerzeige: sie nennen, wie wir wiederholt hörten, Orakel und Mysterien, Gotteslehrer, Seher und Gesetzgeber als Zwischenglieder und suchen solche nicht nur in der griechischen Heimat, sondern auch in der Fremde bei den Barbaren. Auf heimischem Boden macht Platon im Phädros vier Quellen göttlicher Eingebungen namhaft, die ebenso viel Vermittler heiliger Überlieferung sind: die Orakel zu Delphoi und Dodona, also die Mantik, die Weihen und Sühnungen der Mysterien, also die Telestik, die Eingebungen der Musen, die den späteren Geschlechtern die Kunde aus der Vorzeit bewahren, und schließlich die von Eros stammende Begeisterung, welche dem Denker die übersinnliche Welt erschließt[1]). Näher betrachtet, lassen sich diese letzteren Quellen auf die Mantik und Telestik zurückführen, da der Musendienst zum apollonischen Kulte gehört und Eros in der Mysterienlehre seine Stelle hat.

Platon weist aber auch auf außergriechische Quellen des Glaubens hin: „Hellas ist groß und hat tüchtige Männer, aber auch die Stämme der Barbaren sind zahlreich, und sie alle muß man aus-

---

[1]) Phaedr. p. 244 u. 265 b.

fragen, ohne Aufwand und Mühe zu sparen, um den rechten Tröster (ἐπῳδός) zu finden"[1]). Von den Barbaren aber rühmt ein späterer Theologe, daß sie, wie sie „zäh in ihren Sitten sind, so auch treu an ihrer Lehre festhalten"[2]). Im weitesten Umkreise ging Pythagoras heiliger alter Kunde nach; von seinem Vorbilde Orpheus, in dem man die älteste griechische Theologie zusammengefaßt dachte, sagte man, daß er vor Alters nach Ägypten gefahren sei, den heiligen Brauch (νόμιμον) daselbst erforscht und die Lehre vom Jenseits aufgestellt habe (μυθοποιῆσαι), indem er manches nachbildete, anderes selbst aus Eigenem gestaltete" (τὰ μὲν μιμησάμενον, τὰ δ' αὐτὸν ἰδίᾳ πλασάμενον)[3]). Nächst den Ägyptern galten die Chaldäer von Babylon als Vertreter sehr alter Weisheit und ebenso die Magier, die Priesterkaste der eranischen Völker. Im Zeitalter Alexanders stellte man neben und selbst vor diese die Brahmanen der Inder und die „sogenannten Judäer in Syrien"[4]).

Auf diesen Boden sieht man sich also verwiesen, wenn man es unternimmt, Mittelglieder zwischen den behaupteten Urtraditionen und der griechischen Spekulation aufzusuchen und zugleich fest zu stellen, ob es gewisse Anschauungen, Glaubenssätze, Gedanken giebt, die sich durch die religiösen Überlieferungen des Altertums derart hindurchziehen, daß sie als ein gemeinsames Erbgut gelten könnten.

[1]) Phaed. p. 78 a. — [2]) Jambl. de myst. VII, 5. — [3]) Diod. I, 96. — [4]) Megasth. ap. Cl. Al. Strom. I, p. 132; s. o. 2.

§. 2.

Religiöse Traditionen als Ausgangspunkte der alten Philosophie. Der apollonische Glaubenskreis.

1. An Apollons Heiligtum in Delphoi knüpft der Kreis der Sieben an, deren Weisheit mit Recht als die unmittelbare Vorläuferin der griechischen Philosophie angesehen wird. Die Sprüche jener Weisen waren im Tempel angeschrieben; die Gnome: „Erkenne dich selbst“, in der sich ihre Lehren zusammenfaßten, wird als Wahrspruch Apollons angesehen[1]; Thales wurde vom Orakel als der Weiseste bezeichnet. Pythagoras' liturgische Musik war apollonisch; eine delphische Priesterin wird als seine Lehrerin, von Anderen als seine Schülerin genannt; als zweiten Apollon feierten ihn seine Jünger[2]. Herakleitos' Vorbild ist der König des delphischen Orakels, weil „dieser weder ausspricht, noch verhüllt, sondern andeutet“ (*σημαίνει*)[3]. Von dem Buche des dunklen Ephesiers ging das Wort: man müsse ein delischer Schwimmer sein, um nicht darin zu ertrinken[4], sichtlich eine Anspielung auf die delische Weisheit, die dazu ihren Beitrag gegeben. Dieses Buch legte Herakleitos in dem Archive des Artemistempels nieder, des Heiligtumes von Apollons göttlicher Schwester. Platon überträgt in der Politeia Apollon alle gottesdienstlichen Einrichtungen seines idealen Gemeinwesens[5], und er kann es, weil dessen ganze Verfassung im Geiste der delphischen Weisheit angelegt ist; „er hielt eine Reform der griechischen Volks-

---

[1]) Diog. Laert. I, 40 u. das. Menagius' Noten. — [2]) Diog. Laert. VIII, 21 u. f. — [3]) Plut. de Pyth. or. 21. — [4]) Diog. L. IX, 12. — [5]) Rep. IV, p. 427.

religion durch das delphische Orakel für möglich"[1]). Anderwärts fordert er, daß die delphischen Kultusgesetze, *νόμοι περὶ τὰ θεῖα*, von den Staaten angenommen und Erklärer (*ἐξηγηταί*) für dieselben bestellt werden sollten[2]). Es ist nicht ohne Bedeutung, daß Platon den idealen Richtpunkt seiner Weltanschauung und Verfassung, das höchste Lehrgut, *μέγιστον μάθημα*, durch das Bild der Sonne veranschaulicht[3]). Als apollonischen Schwan hatte Sokrates den jugendlichen Denker begrüßt, den verstorbenen machte die Sage zu einem Sohne Apollons; am Targelienfeste beging die Akademie den Geburtstag ihres Meisters.

Aristoteles stellte Untersuchungen über den Zusammenhang des Apollon- und Dionysos-Kultus an und führte beide auf dieselbe Wurzel zurück[4]). Er sagt von Apollon, daß er den Menschen auf der Leier die Gesetze, nach denen sie leben sollen, offenbarte[5]), und er nennt die Harmonie der Töne etwas Großes von göttlicher, herrlicher, zauberhafter (*δαιμόνιος*) Natur[6]).

2. Der Glaubenskreis, dessen Träger die Priesterschaften von Delos und Delphoi waren, hat die Lichtgestalt des Ordnung und Harmonie stiftenden, Gesetz und Weisheit spendenden Orakelgottes zum Mittelpunkte, aber er erkennt als die höchste Gottheit dessen Vater, „den Höchsten und Besten", den olympischen d. i. im Äther tronenden Zeus. Ihm sitzt Apollon zur Rechten, seine Ratschlüsse verkündet er: *Διὸς προφητὴς Λοξίας*[7]). Zeus schmückt ihn mit goldener Mitra und Lyra und giebt ihm den Schwanenwagen, der ihn nach Delphoi trage[8]). Zeus ist der Eine, von sich selber Geborene, von dem alle Wesen entstammen: *εἷς ἔστ' αὐτογενής, ἑνὸς ἔκγονα πάντα τέτυκται*[9]) — ein orphischer Spruch, den auch die strengsten Kritiker als echt gelten lassen[9]). Zeus ist der Allerzeuger, von Allem Ursprung und Ende, sich selbst Vater und

---

[1]) A. Böckh, Encyklopädie und Methodologie der philol. Wissensch. 1877, S. 430. — [2]) Legg. VI p. 659 c. — [3]) Rep. VI p. 508. — [4]) Macrob. Sat. I 18. — [5]) Arist. Frg. II p. 53 ed E. Heitz. — [6]) Das., p. 349. — [7]) Aesch. Eum., 19. — [8]) Himer. Or., 14, 10 nach einem Gesange des Alkäos. — [9]) Lobeck Aglaophamus, p. 457, cf. p. 611.

Vater der seligen Götter und der Menschen: παντογένεθλ', ἀρχὴ πάντων, πάντων τε τελευτή . . . αὐτοπάτωρ μακάρων τε θεῶν πάτερ ἠδὲ καὶ ἀνδρῶν[1]). „Durch dein heiliges Haupt“ heißt es in demselben altertümlichen Hymnus, „ist all dies mühelos zu Tage gekommen“ (διὰ σὴν κεφαλὴν ἐφάνη τάδε ῥεῖα): die Mutter Erde, die Göttin, und die hallenden Bergeshöhen und die Tiefe (πόντος) und alles, was der Himmel in sich faßt“[2]).

Die göttliche Weisheit, die aus Zeus' Haupt hervorgeht, ist personifiziert in Pallas Athene, wie in der stehenden Gebetsformel: αἲ γὰρ Ζεῦ τε πάτερ καὶ Ἀθηναίη καὶ Ἄπολλον, als Vermittlerin der göttlichen Ratschlüsse, zwischen Zeus und Apollon Athene genannt wird. Sie wird als Jungfrau gedacht, „denn die Jungfrau ist das Symbol des Reinen und Unbefleckten“[3]); die schöpferischen Gedanken gehen nicht zeugend in die irdische Sphäre ein; erkennend und gestaltend, steht sie allem Geisteswerke vor, über das Werk der Fortpflanzung erhaben. „Zeus“, sagt ein mit der Theologie vertrauter Redner, „erzeugte sie, indem er sich in sich selbst zurückzog, (ἀναχώρησας) und gebar sie auch; daher ist sie allein des Vaters echte Tochter; der Vater aber ist aller Dinge Werkmeister und König. . . Sie kam gleich der Sonne, die im Strahlenglanze aufgeht, in voller Rüstung aus des Vaters Haupte, da sie bereits innen von ihm den Schmuck empfangen; daher ist sie auch unzertrennlich von ihm; sie bleibt beim Vater, wie mit ihm zusammengewachsen; sie atmet in ihm (ἀναπνεῖ εἰς αὐτόν). Sie allein ist mit ihm allein, ihrer Herkunft eingedenk, vom Vater geachtet, seine Beisitzerin und Ratsgenossin“[4]). Als Ἀθήνη Πρόνοια ist sie die göttliche Vorsehung[5]). Als solche stand sie vor dem Tempel zu Delphoi: πρόνοια und προναΐα; ein Dichtervers sagt von einem Delphoipilger: ἵκετο δ' εἰς Πυθὼ καὶ ἐς γλαυκῶπα Προνοίην[6]). Sie leitet die kreisende Leto, ostwärts weisend, nach Delos, wo diese Apollon und Artemis

---

[1]) Orph. hym. 15, 7 u. 12 in Orphica ed. Abel 1885, p. 67. — [2]) Ib. v., 3 bis 5. — [3]) Schol. ad Il. 1, 195. — [4]) Ael. Aristid. Or. in Min. I, p. 7 u. 17 ed Jebb. — [5]) Cornut. de N. D. 20, p. 184, Gal. — [6]) Jul. Or. IV. p. 419 Span.

gebiert[1]). Sie ist die Vorsehung, aber auch die schaffende Kraft: der Vater zeugte sie, sagt ein orphischer Vers, „damit sie ihm großer Werke Vollenderin werde“, ὄφρ' αὐτῷ μεγάλων ἔργων κράντειρα πέλοιτο[1]). Sie ist die Führerin, ἡγεμών, der Kureten und regelt deren rhythmischen Wandel, εὔρυθμον χορείαν[2]), womit der Mythus nur den Umschwung der Gestirne meinen kann; dann erklärt sich auch der Name Pallas von πάλλω als „die Umschwung Gebende“ sehr einfach. Damit dürfen aber wieder die Beinamen ἀηδών und βομβυλία, die singende und flötenspielende, in Verbindung gebracht werden: Wie Apollon, war sie die Gottheit der Weltmusik und sie wird dessen Lehrerin im Flötenspiel genannt[3]). Wenn sie die Kette (σειρά) des Webstuhls spannt und die Kunst des Webens übt, so wird auch dies kosmisch zu fassen sein; sie bringt damit „die bunten Formen der Gestalten“ hervor, τὰ ποικίλα τῶν σχημάτων εἴδη[4]).

3. In Apollon tritt die göttliche Weisheit ganz in die endliche Welt, gestaltend, ordnend, gesetzgebend, einklangstiftend, und so konnte er der sinnenden Andacht als deren Inbegriff und selbst Ursprung erscheinen. Er wird als Gott schlechthin verehrt: „Gott, der den Menschen Alles gewährt (τεύχων), pflanzt ihnen auch mit dem Gesange seine Gnade (χάριν) ein“, singt Pindar[5]). In einem orphischen Hymnus heißt Helios-Apollon der Sohn der Zeit, und geradezu unsterblicher Zeus[6]); Sophokles nennt Helios den Vater aller Dinge[7]). Die Theologen nennen ihn „das einheitliche göttliche Wesen“[8]); Platon leitet seinen Namen von ἁπλοῦς einfach ab[9]); Spätere von ἀ privativum und πολύς. Auf dem delphischen Tempel stand die geheimnisvolle Inschrift: *EI*, in welche die Priester, die sie gesetzt, mehr hineinlegten, als wir aufspüren können, sicher aber auch den Gedanken: εἶ du bist, womit dem Gotte das Dasein

---

[1]) Orphica ed. Abel. Lips. et Prag. 1885, p. 208, frg. 131 und Proclus. — [2]) Ib. frg. 134. — [3]) Plut. de mus., 14. — [4]) Orphica, p. 189 u. 207. — [5]) Pind. frg. 106, Boekh. — [6]) Orph. Hy. 8. — [7]) Soph. fr. 91, Brunck. — [8]) Plut. de *EI*, 20. [9]) Plat. Crat., p. 405.

in eminentem Sinne zugesprochen wird[1]). Als geistiges Licht und überirdischen Glanz feiert ein delphischer Wahrspruch die Gottheit; er antwortet auf die Frage, was Gott ist: „Aus sich selber erstrahlend, ungeboren, körperlos und stofflos; von dem Glanze des Olympos, der die Weltkugel umgiebt, kommt er her von dort, woher ein schwacher Schein des Äthers erschimmert und Sonne, Mond und Sterne erhellt“, im Texte: *αὐτοφανής, ἀλόχευτος, ἀσώματος ἠδὲ ἄυλος, Κεῖθεν δ'ἐκ σέλα εἰσὶ πέριξ σφαιρηδὸν Ὀλυμπου, Ἔνθεν δ'αὖ τυτθὴ διαείδεται αἰθέρος αὐγή, Ἠέλιον, μήνην καὶ τείρεα φωτίζουσα*[2]).

So konnten die Perser in Apollon ihren Ahura-mazda wiederfinden und ihrer Verehrung durch die Rauchopfer in Delos Ausdruck geben, und die Ägypter der Ptolemäerzeit in ihm ihren Lichtgott Ra erkennen und diesen preisen als „den großen König und Fürsten der ionischen Völker“[3]).

In der Gestalt Apollons wurde die Macht verehrt, welche die Weltordnung, vorab die Gesetze der Sternenwelt gestiftet, ferner die Autorität, welche den Menschen Weisheit und Lebenshaltung giebt, und drittens der Geist, welcher in der Welt des Klanges waltet. Alle drei Momente aber verschränken sich auf das engste in einander, und jene Priester ältester Zeit, welche den Apollonkult einrichteten, müssen bereits die gedankliche Einheit jener drei Beziehungen besessen, also die Anschauung gehabt haben, daß Licht, kosmisches Gesetz, Weisheit, Sittengebot und Einklang der Töne wesensgleich seien und aus der nämlichen Quelle stammen.

Die gleichen Vorstellungen von der ordnenden, erleuchtenden, und in Tönen sich äußernden Gottesmacht sind in dem Bilde der Musen verschmolzen, deren Führer Apollon ist. „Sie singen aller Dinge Gesetz und rechte Art“ (*νόμους καὶ ἤθεα κεδνά*) „und sagen an, was ist, was sein wird und was vordem

---

[1]) Plut. de *EI*, 17. — [2]) Bei G. Wolf Porphyr. de phil. ex. or. haur. Ber. 1856, p. 238. — [3]) Brugsch, Religion und Mythologie der alten Ägypter 1884, I, S. 163.

gewesen, mit der Stimme es kündend, und mühelos strömt ihnen der süße Klang vom Munde[1])." Sie singen also nicht nur vom Weltgesetze, sondern dieses selbst, das Weltgeschehen läuft in ihren Melodieen ab. Maximus von Tyrus hat Recht, wenn er sagt, Hesiod meine, wenn er vom Musengesange spricht, dasselbe, was Pythagoras bei seiner Himmelsmusik dachte[2]). Mit den Musen ursprünglich eins sind die Seirenen[3]), und bei diesen tritt in der herrlichen Darstellung Platons am Schlusse der Politeia deutlich die Beziehung auf die Gestirne hervor, welche sich bei den Musen verdunkelt hatte. Jeder der acht Sphären des Himmels (Mond, Sonne, Merkur, Venus, Mars, Jupiter, Saturn, Fixsterne), die gedreht werden im Schooße der Ananke, steht eine Seirene vor, die einen Ton von sich giebt, und die acht Töne werden zum Einklange verbunden — und zwar wie die Erklärer beifügen durch Apollon — welcher den Gesang der Moiren begleitet, die Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft singen, deren Gestalten eben wieder nur eine Wiederholung der Musen sind[4]). Das Haupt der Seirenen ist Ananke, die Notwendigkeit, die Mutter der Musen Mnemosyne, das Gedenken oder, wie man das Wort auch verstehen darf, der Gegenstand des ältesten Gedenkens.

Mit ihrem kosmischen Wirken verknüpfen aber die Musen, gleich ihrem Führer Apollon, ein solches für die Menschen: sie sind die Stimmen des Rechts, des Trostes, des sänftigenden und beglückenden Liedes[5]); sie geben und Mnemosyne bewahrt den Menschen ihre Künste (*τέχναι*), Gedanken (*λόγοι*) und Gesetze (*νόμοι*) und was ihnen von Werken beschieden ist[6]). „Die Musen", sagt Proklos, „stiften in den Seelen das Suchen nach Wahrheit,

---

[1]) Hes. Theog. 66 u. 38 sq. — [2]) Max. Tyr. Diss. 17, 5, p. 439 Markland. — [3]) Alcman. frg. 7 *ἁ Μῶσα κέκληγ' ἁ λίγεια Σειρήν*. Eine Frage der Pythagoreer war: „Welche Melodie singen die Seirenen?" und die Antwort: „Die Weltordnung". Jamb. Vit. Pyth., p. 82. Über die Musen als Himmelssphären: Plut. Symp. IX, 14 u. Marc. Cap. de nupt. phil. 1, 27. — [4]) Plat. Rep. X, p. 617, dazu Procl. in Pl. Remp. p. 367. Plut. de anim. procr. c. 32, Porph. Vita Pyth. 31. — [5]) Hes. Theog. 75 sq. — [6]) Orphica ed. Abel. frg. 162.

in den Körpern die Mannigfaltigkeit der Kräfte, überall aber vielfältige Einklänge".

Eine andere Form der dem Apollon dienenden Geister ist die der Iyngen oder Keledonen. Die sechs goldenen Keledonen singen von obenher, wie Pindar sagt[1]). Es waren die das eherne Dach des Tempels in Delphoi schmückenden Gestalten[2]): Vögel mit Mädchenköpfen; das Tempeldach ist das Symbol des Himmels, die Flügelwesen bedeuten die göttlichen Kräfte, alles durcheilend, singend wie ein Vogel und gedankenhaft wie ein Menschenhaupt.

Daß der Klang als Ausdruck des Gesetzes die ganze Natur durchziehend gedacht wurde, spricht sich in dem schönen Mythus von dem lokrischen Sänger Eunomos aus. Als er beim Feste Apollons die Erlegung des Pythondrachen besang, riß ihm eine Saite; da flog eine Cikade auf die Lyra und ersetzte mit ihrem Tone die fehlende Saite, indem sie einfiel, wenn diese hätte geschlagen werden müssen; ein ehernes Standbild zu Delphoi stellte dies dar[3]). Die Cikade vertritt hier die Lebewesen, denen der Gott einen Ton gab, mit dem nun auch sie in der Weltharmonie vertreten sind. Doch liegt noch eine andere Beziehung darin. Die Cikaden sind auch das Symbol der ältesten Menschen, „die lebten, noch ehe es Musen gab, und die, als sie deren Gesang zuerst vernahmen, Speise und Trank vergaßen und hinstarben, worauf sie in jene Tierchen verwandelt wurden"[4]). Die goldenen Grillen, welche die Athener im Haare trugen, drücken deren Stolz, Autochthonen, also uralt zu sein, aus[5]). Im Cikadenton wird also auch der Gesang der Urzeit nachklingend gedacht.

4. Sofern die Himmelssphären tönen, sind sie durch die Harmonie verbunden, der Zusammenhang ihrer Bewegungen aber wird unter dem Bilde einer sie zusammenhaltenden Kette vorgestellt. In einem orphischen Fragmente fragt Zeus das Orakel der Nacht, der ältesten Vorgängerin Apollons: „Wie kann ich Alles

---

[1]) Pind. frg. 25 Bö. — [2]) Paus X, 5, 5. Abbildungen b. Gerhard, Ausgewählte Vasenbilder, I, S. 98, Taf. 28. — [3]) Clem. Al. Coh., 1, in. — [4]) Plat. Phaedr. p. 259 b. — [5]) Thuc. I, 6.

zur Einheit bringen und doch geschieden erhalten?" und erhält die Antwort: „Mit dem endlosen Äther umspanne Alles, inmitten desselben sei der Himmel und die weite Erde, das Meer und alle Sternbilder, die den Himmel kränzen; dann aber ziehe ein gewaltiges Band (*δεσμόν*) um Alles, das die goldene Kette (*σειρήν*) an den Äther knüpft"[1]). Das Alter dieser Vorstellung ist durch die homerische Stelle über die goldene Kette des Zeus verbürgt[2]); daß das Bild der Naturerklärung dienen soll, wird von Aristoteles, der in ihm die Anschauung vom ersten unbewegten Beweger wiederfindet und es daher billigt, ausdrücklich gesagt[3]). Die Kette heißt golden, weil sie die Gestirne bindet; nicht ausgeschlossen erscheint, daß *Σειρήν* von *σειρή* abgeleitet ist, und die Seirenen als die Kettenglieder gedacht sind. In dem Mythus von der Halskette der Harmonia, der Gattin des Kadmos, deren Hochzeit die Musen mit ihrem Gesange und Athene mit einem Peplos schmückte, verschränken sich diese Anschauungen in einander.

Geläufiger ist uns der Reigen der Musen, und auch die Gestirne werden als Reigen (*στοῖχος*) gedacht; die älteste Bedeutung von *στοιχεῖον* ist: Glied des Sternreigens. Ein orphisches Fragment spricht von *κόσμου στοιχεῖα θέοντα*[4]); anderwärts werden *στοιχεῖα* und *κλίματα* zusammen genannt[5]). Später wurde das Wort in dem Sinne von Grundstoff, Element gebraucht, ohne Entfremdung von der Bedeutung, da auch die Gestirne als die ersten Wesen gedacht wurden[6]).

Die Verschmelzung des kosmischen, ethischen und musikalischen Elements zeigt sich auch in den Worten *νόμος* und *κόσμος*, deren Ausprägung wohl den priesterlichen Weisen von Delphoi zuzusprechen ist. „Das Gesetz, *νόμος*", sagt Pindar, „ist von Natur der König Aller, der Sterblichen und der Unsterblichen", indem er, was der Gott vertritt und spendet, ihm selbst gleichsetzt. In gleichem Sinne be-

1) Procl. in Tim. II p. 96 A. p. 225 ed Schneider. — 2) Il. 8, 19. — 3) Ar. de mot. an. c. 4. p. 699. — 4) Procl. in Tim. III. p. 155. — 5) Porph. de antr. Nymph. 6 u. das. die Erklärer. — 6) Ar. Met. XII, 8, 26. Oben §. 1, 4.

singt ein orphischer Hymnus den Nomos wie folgt: „Der Unsterblichen und der Sterblichen hehren König rufe ich an, den himmlischen Nomos, den sterneführenden (ἀστροθέτην), das gerechte Siegel (σφρηγῖδα δικαίην) der Meerestiefe und der Erde, welcher das Feste der Natur (φύσεως τὸ βέβαιον) unentwegt, unerschüttert immerdar, durch Gesetze schirmt, nach denen er droben den großen Himmel trägt und den nichtigen, zischenden Neid vertreibt, der auch den Sterblichen ein edles Ziel des Lebens erstehen macht (ἐγείρει), er, der selbst das Steuer der Lebendigen richtet, rechter Gesinnung beistehend, ohne Wandel, uralt (ὠγύγιος), vielerfahren, allen Satzungen (νομίμοις) schutzreich innewohnend, dem Gesetzwidrigen aber schweres Unheil bringend" [1]).

Der Name für das Welt- und Sittengesetz war aber auch der für ein Tonwerk. „Apollon", sagt Aristoteles an der vorher angezogenen Stelle, „offenbarte auf der Leier den Menschen die Gesetze, nach denen sie leben sollen, indem er dabei durch Melodie ihre anfängliche Wildheit zähmte und durch den Reiz des Rhythmus dem Gebote Eingang verschaffte; daher kommt der Name der kitharödischen Nomen und werden die musikalischen Weisen (τρόποι), nach denen wir singen, mit erhabenem Ausdrucke (σεμνολογικῶς) als νόμοι bezeichnet" [2]).

Apollonische Gesänge hießen nun aber auch κόσμοι, und für gesetzliche Ordnung war das Wort vor Alters im Brauch: Eukosmos wurde bedeutungsvoll Lykurgs Sohn genannt, κόσμος war eine kretische, κοσμόπολις eine lokrische Amtswürde. Für die Ordnung des Weltalls hat Pythagoras das Wort gangbar gemacht, aber keineswegs zuerst gebraucht [3]). Auf ein anderes, den Bedeutungskreis des Wortes mitbestimmendes Element wird später hinzuweisen sein [4]).

Auch in dem Worte σφραγίς, Siegel, verschränkt sich die kosmische und musikalische Bedeutung. Das Siegel oder deutlicher der Stempel, ist Norm und Vorbild der Wesen, wie der angeführte Hymnus das Wort braucht; in der Sprache der Tonkunst bezeichnet

---

[1]) Orph. hym. 64, 1—11. — [2]) Ar. Frg. II. p. 349. Heitz. — [3]) Otfr. Müller, Die Dorier III, S. 2. — [4]) §. 3, 5.

σφραγίς den auf den *ὀμφαλός* folgenden Hauptteil des kitharödischen Nomos, der den Kerngedanken, die Idee des Liedes enthielt[1]).

5. Daß die delphischen Weisen als ein Element des Kosmos und Nomos die Zahl würdigten, zeigt ein Rätselspruch, der Apollon geradezu zum Sprößling der Zahl macht, indem er ihn sagen läßt: „Ins Sichtbare trat ich, mein Vaterland umfängt das salzige Wasser, meine Mutter ist die Tochter der Zahl“ (*ἀριθμοῖο παῖς*). Die Lösung des Rätsels ist: Der Vater der Leto ist der Titan Koios und *κοῖος* ist ein altes, im Makedonischen erhaltenes Wort für Zahl[2]). Der Name Koios ist im Geschlechte der Titanen nicht der einzige von abstrakter Bedeutung; neben ihm steht Krios, der Aussichter, Sonderer (von *κρίνω*, woher *κριός* ausgesichtetes Schaf, Widder) und Kronos, der Vollender, von *κραίνω*, von den Alten allerdings mit *χρόνος* gleichgestellt, vielleicht mit *κοίρανος*, *κύριος* verwandt.

Die Symbolik der Zahl tritt im apollonischen Glaubenskreise so mannigfaltig auf, daß auch dies bestimmen muß, demselben ein mathematisches Element zuzuschreiben. Die Theologen schreiben Apollon die Einheit, Artemis die Zweiheit zu; die Orphiker fassen den Beinamen Apollons *ἀγυιεύς* in dem Sinne von *ἀμερής*, die ungegliederte Einheit[3]). Die heilige Drei ist im Dreifuß ausgedrückt; drei ist die Zahl der Moiren und wird auch als die der Musen genannt. Der apollonische Sänger Linos sagt, daß es drei *δεσμοί*, Bänder, Proportionen, und vier *ἀρχαί* gebe, die alles zusammenhalten[4]). Fünf edle delphische Geschlechter verwalteten die Opfer, und je fünf aus ihnen erloste Männer versahen den heiligen Dienst. In der Inschrift *EI* fand man die Zahlen *ε΄* und *ι΄*, fünf und zehn, ausgedrückt[5]). Sprichwörtlich war der orphische Vers: „Im sechsten Geschlechte laß zu Ende kommen das Kunstwerk des Liedes“ (*κόσμον ἀοιδῆς*)[6]). Linos singt von der heiligen Sieben: „Der siebente ist

---

[1]) Pollux IV, 66. Den Hinweis auf diesen Sprachgebrauch danke ich Hrn. Prof. Dr. v. Holzinger. — [2]) Athen. X. p. 455 D. Nach Prof. A. Ludwig kann *κοῖος* mit *τιμή*, *τιμᾶν* zusammengestellt werden und liegt in dem böhmischen čislo, Zahl, eine verwandte Bildung vor. — [3]) Orphica. p. 211. — [4]) Theol. arith. p. 50 ed. Ast. — [5]) Plut. de *EI* 7 sq. — [6]) Plat. Conv. p. 197.

Gott, die Erzeugung, der Anfang, das Ende, sieben ist Alles am gestirnten Himmel im Kreise der rollenden Jahre". Sieben Saiten hat die Lyra, den sieben Himmelssphären entsprechend.

Acht ist die Zahl der Seirenen, neun die der Musen, zu denen Apollon tritt, die vollkommene Zehnzahl abschließend. Dreihundert Rinder — die Zahl der Tage des Mondjahres — weidet Apollon als Hirt.

6. In der Erdenwelt wirkt Apollon nicht nur als Orakelgott, als Gesetzgeber und als Lehrer der Tonkunst, sondern auch als Schirmherr des Lebens. Er ist der Gott der Heerden, *κάρνειος*, und der Triften, *νόμιος*, *ἀγρεύς*, der Schützer der Jugend, *κουροτρόφος*, der Spender des Lebens, *γενέτωρ*, *πατρῷος*, der heilende Gott, *ἰατρόμαντις*, *ἀκέστωρ*. Auf die Erde steigt er als Hirt, aber auch Städtebauer nieder; er baut die Mauern von Ilion, Megara, Byzanz. In diesem Bauen wird das Bauen der Welt symbolisiert, aber der Mythus faßt es und ebenso das Hüten zugleich als knechtische Arbeit, die der Gott, sich seiner selbst entäußernd, vollführt. In dem Herabsteigen zum Irdischen verleugnet er seine himmlische Natur und befleckt sich mit etwas Fremdartigem. Die Befleckung des Gottes tritt noch deutlicher in dem Mythus von der Erlegung des Pythondrachen hervor. Dieser ist das Symbol jener dunklen, wilden, bösen Gewalt, die nach Plutarch in den Urtraditionen überall als Gegensatz zu der göttlichen Macht auftritt. Apollon erlegt den Drachen, d. h. Gesetz und Harmonie bewältigen die Regellosigkeit, aber der Kampf ist eine Berührung mit dem niederen Prinzip, und diese entfremdet den weltordnenden Gott sich selbst; er muß fliehen, büßen, sich entsühnen, um dann erst als der lichte, reine Gott, *φοῖβος ἀληθῶς*, zurückzukehren[1]). Dieser Vorgang wird der Verbannung des Dionysos und den Irrfahrten der Demeter an die Seite gesetzt[2]).

In den Daphnophorien wurde Apollons Fall und Sühne dramatisch dargestellt: ein Knabe floh, wurde symbolisch zum Knechte

[1]) Plut. de def. or. 15. Qu. Gr. 12 de mus. 14. — [2]) Plut. de Is. 25.

gemacht, gesühnt und in feierlicher Prozession mit Lorbeerzweigen nach Delphoi zurückgeführt[1]). Als gereinigter Büßer stand nun Apollon allem Bußwerk vor und war *καθάρσιος*, *σωτήρ*, Versöhner, Erlöser.

Auch die Bußen des **Jenseits** und die Vergeltung nach dem Tode waren Gegenstand der apollonischen Glaubenslehre. In Delos waren die ehernen Tafeln aufgestellt, welche hyperboreische Priesterinnen aus ihrer Heimat dahin mitgebracht haben sollten, und die die Schicksale der Seelen in der andern Welt beschrieben[2]). In dem schönen Mythus von Admetos und Alkestis erscheint Apollon als der Retter aus der Unterwelt.

Die Lehre vom **Schutzgeiste** knüpfte nicht an Apollon, aber an Zeus an. „Des Zeus Geist, der große, lenkt den Dämon geliebter Männer“, sagt Pindar[3]). Den allgemeinen Glauben, daß jedem Menschen von Geburt an ein Schutzgeist als geheimnisvoller Führer beigegeben sei, giebt der Komiker Menander Ausdruck: *Ἅπαντι δαίμων ἀνδρὶ συμπαρίσταται Εὐθύς γενομένῳ μυσταγωγὸς τοῦ βίου Ἀγαθός*[4]).

7. Als läuternder Gott hat Apollon das Feuer zum Symbole, und dieses wird nach der Lehre seiner Priester dereinst Alles läutern und dem reinen Gotte zu führen. In einem Orakel heißt es: „Es giebt über dem himmlischen, ewigen Feuer eine lohende Flamme, die das Leben erzeugt, von Allem Quelle und Ursprung (*ἀρχή*) ist, welche Alles entstehen macht und alles Entstandene einmal auflösen wird“[5]). Der Kern der Vorstellung ist der *μέγας μῦθος* Platons von der Abfolge von **Weltaltern**, in denen einmal die Gottheit die Welt hegt und leitet, ein andermal sich überläßt, um sie endlich in sich zurückzunehmen.

Daß die Herrschaft des Zeus eine zeitlich begrenzte ist, lehrt der Mythus in Verbindung mit der Erzählung von Athenens Erzeugung, freilich mehr andeutend als ausführend. Bei Hesiod heißt

---

[1]) Preller, Griechische Mythologie I[2], S. 221. — [2]) Plut. Axioch. p. 371. — [3]) Pind. Pyth. 5, 122. — [4]) Clem. Al. Strom. VI. p. 260. — [5]) G. Wolf in Porph. de phil. ex or. haur. App. p. 234.

es: „Zeus, der Götter König, machte als erste zur Gattin Metis, die weiseste unter den Göttern und sterblichen Menschen; aber als sie die glutäugige Göttin Athene gebären sollte, so täuschte er listig ihren Sinn mit trügenden Worten und nahm sie in den eigenen Leib auf, Gäas Rate und dem des gestirnten Uranos folgend; sie rieten ihm so, damit die Königswürde kein anderer der ewigen Götter an Zeus' Statt habe. Denn es war beschieden (*εἵμαρτο*), daß er weise Kinder erzeuge, zuerst die Jungfrau, die glutäugige Tritogeneia, die gleichen Sinn hat wie der Vater und klugen Rat, dann aber sollte jene einen Sohn als König der Götter und Menschen gebären, von übergewaltigem Sinne (*ὑπέρβιον ἦτορ ἔχοντα*); aber Zeus nahm sie vorher in den eigenen Leib auf“[1]).

Danach hielten Himmel und Erde den göttlichen Sproß zurück, von dem Athene nur eine Vorläuferin ist, und dem nach dem Weltalter, das unter Zeus' Gewalt steht, die Herrschaft zufallen wird.

8. Auf die in den hohen Norden versetzten Hyperboreer führten die Apollonpriester ihren Glauben und Kultus zurück. In Delos wußte man anzugeben, welchen Weg die von dorther eintreffenden Opfergaben nähmen[2]), und die heilige Insel scheint wirklich mit einem nordischen Volke, das eine Gottheit des Lichtes anbetete, einen Kultusverkehr gehabt zu haben. Allein das Bild dieses Volkes erscheint zugleich ins Mythische gezeichnet. Bei ihm sollte Apollon zeitweise weilen „jenseits des Pontos in dem fernsten Erdenland, dem Torwege des Uranos und Quellenborne der Nacht, und Phoibos' altem Garten“[3]). Von den Hyperboreern kamen die Bienen, welche den alten delphischen Tempel bauten[4]), als Bienen wurden aber die Seelen der Frommen gedacht. Die Hyperboreer galten als friedliche Menschen, die sich der Fleischkost enthalten, in ungetrübtem Glücke und stetem Musendienste ein Alter von tausend Jahren erreichen,

---

1) Hes. Theog. 886—898. — 2) Her. IV, 33. — 3) Sophocles b. Strab. VII. p. 295. — 4) Paus. X, 5, 5. Über die Bienen als Seelen; Porph. de antr. Ay. c. 18, Verg. Georg IV, 220. Der deutsche Volksmund nennt sie Paradiesvögel; vgl. W. Menzel, Die vorchristliche Unsterblichkeitslehre II. S. 122 f.

alles Züge, die darauf hinweisen, daß wir es hier mit dem goldnen Geschlechte des Kronos zu thun haben, welches aus dem Paradiese der Vorzeit in ein weltentrücktes Eden, aus der zeitlichen in die räumliche Ferne versetzt wird. Wenn also der apollonische Glaube und Kult von daher abgeleitet wird, so besagt dies nur, daß er aus dem goldnen Zeitalter stammend gedacht wird.

So leitet sich die Tradition der Apollonpriester aus der Urzeit ab, zugleich schiebt sie sich aber bis an die Schwelle der Philosophie vor und sie kann somit als ein Bindeglied zwischen den von den alten Denkern behaupteten vorgeschichtlichen Anfängen ihrer Spekulation und dieser selbst gelten; es ist somit nicht aussichtslos, noch weitere Bindeglieder derart aufzufinden.

---

§. 3.

Die Mysterienlehre.

1. Der gelehrte römische Forscher Varro von Reate sagt in einer Schrift über die Mysterien von Samothrake, er habe aus mehreren Anzeichen geschlossen, daß die dort auftretenden Göttergestalten teils den Himmel, teils die Erde, teils die Urbilder der Dinge, welche Platon Ideeen nennt, bedeuten[1]). In gleichem Sinne sagt Eusebius, daß die Götterlehre der Alten ein λόγος φυσικός war und „diese ihre Absicht (διάνοια) am meisten in den orgiastischen Gebräuchen bei den Weihen (τελεταί) und in den symbolischen Handlungen bei den Heiligungen (ἱερουργίαι) hervortrete“ [2]). Ebenso belehrt uns Plutarch, daß in den Mysterien „die größten Aufschlüsse und Deutungen (ἐμφάσεις καὶ διαφάσεις) über die wahre Natur (ἀληθεία) der Dämonen zu finden seien“ [3]), und Cicero, daß in jenen samothrakischen Mysterien, „wenn sie erklärt und auf ihren Sinn zurückgeführt werden (quibus explicatis ad rationemque revocatis) mehr die Natur der Dinge als die der Götter erkannt werde“ [4]).

Öfter gedenkt Plotin „der alten Weisen, welche in mystischer Form in den Weihen rätseln“ (μυστικῶς αἰνιττόμενοι)[5]). Dem widerspricht keineswegs die von Lobeck betonte Angabe, daß die Mysten von den Hierophanten eine eigentliche Belehrung (ἀπόδειξις)

[1]) Varr. ap. Aug. de civ. Dei VII, 28. — [2]) Eus. Dem. ev. III, 1. — [3]) Plut. de def. or. 3. — [4]) Cic. de nat. deor. I, 42, 119. — [5]) Plot. Enn. III, 6, 19, V, 2, 7 u. f.

nicht erhielten[1]), vielmehr auf die μυστικὰ θεάματα[2]) angewiesen waren; es blieb eben der volle Einblick in die Lehren der Geheimkulte nur dem engsten Kreise vorbehalten. Ohne eine Glaubenssubstanz hätten die Mysterien nicht die geistige Macht bilden können, die sie in Wirklichkeit darstellen. Man hat in ihnen ganz richtig „Ansätze zur Bildung von Theokratieen“ gesehen. „Mit Recht sagt Wilamowitz (Homerische Forschungen S. 213) von den eleusinischen Mysterien, daß diese Ansätze einer Kirchenbildung bedeutsamer gewesen seien, als ein Lobeck sich träumen ließ[3]).“

Aus der Mysterienlehre haben die Philosophen vielfach geschöpft. Thales lehrte die Seelenwanderung, die einen wesentlichen Lehrpunkt jener bildete; von Pythagoras wird berichtet, daß er sich in alle Geheimkulte einweihen ließ, den bakchisch-orphischen aber erneuerte und den Weihen seines Bundes zugrunde legte. Sein Haus nannten die Metapontiner den Demetertempel, seine Schüler nannte er die „Mysten des Alls“[4]). Von Herakleitos wird angegeben, daß er seine ganze Lehre aus der der Mysterien geschöpft habe[5]); ein gangbarer Ausdruck über sein Buch war: „es sei ein ungangbarer Pfad, Dunkel und Finsternis, aber heller als die Sonne für den, welchen ein Myste einführt“[6]). Gewiß stimmt seine Lehre, daß Dionysos Hades, daß das Leben der Tod sei und daß Alles sich bald aufsteigend, bald niedersteigend bewege, mit der der chthonischen Gotteslehre überein[7]). Empedokles besingt das unselige Schweifen der Seele und ihre endliche Erlösung; in seiner Aufstellung, daß Streit und Liebe die Welt hervorbringen, ist der samothrakische Mythus erneuert, daß Ares und Aphrodite die Harmonie erzeugen[8]).

Platons Dialog Phädon, steht ganz auf dem Boden der Mysterienlehre; werden doch darin die Bakchen als die echten

---

[1]) Plut. l. l. 22. — [2]) Procl. in Plat. theol. III, 18 fin. — [3]) Otto Gruppe, Die griechischen Kulten und Mythen in ihren Beziehungen zu den orientalischen Religionen. 1887, I, S. 7. — [4]) Hipp. Ref. I, 2. — [5]) Cl. Al. Strom VI. p. 267 Sylburg. — [6]) Diog. Laert. IX, 16. — [7]) E. Pfleiderer, Die Philosophie des Heraklit im Lichte der Mysterienidee. Berlin 1886. — [8]) Fr. Creuzer, Symbolik und Mythologie. 1820, II², S. 324 f.

Philosophen charakterisiert[1]). Im Phädros wird der Philosoph als der der höchsten Weihen gewürdigte Telest und darum als der wahrhaft vollkommene Mensch bezeichnet[2]). Zu vielen Stellen des Timäos, der „Gesetze“ und anderer Dialoge weisen die alten Erklärer nach, daß Platon auf Mystisches anspielt. Die Paramythie vom Reichthum und Mangel im „Gastmahle“ ist die freie Gestaltung eines samothrakischen Mythus[3]). Die Vorstellung, daß den Dingen himmlische Vorbilder vorausgegangen sind, verschränkt sich bei Platon mit der von der Präexistenz der Seele; in gewissem Sinne dehnt er die chthonische Lehre von dem Herabsteigen des Himmlischen in das Irdische auf alle Wesen aus.

2. Der Name der Mysterien deutet nicht nur auf das Verschweigen geheimer Lehren hin, sondern auch auf das schweigende Vertiefen in erhabene, von der Gottheit selbst ausgehende Weisheit und auf die verborgene Andacht, die der verborgenen, unsichtbaren Gottheit gilt[4]). Die Gottheiten der Mysterien treten aber mit den Menschen in Verkehr, weil sie nicht, wie die olympischen, als dem Diesseits entrückt, sondern als chthonische auf die Erde und in die Unterwelt niedersteigende gedacht werden. Nach der Theologie der Alten waren sie nicht eigentlich Götter, *θεοί*, sondern große Dämonen, *δαίμονες μεγάλοι*. Plutarch sagt über ihr Wesen: „Platon, Pythagoras, Xenokrates und Chrysippos lehren im Anschlusse an die alten Gotteslehrer (*ἑπόμενοι τοῖς πάλαι θεολόγοις*), daß diese Dämonen gewaltiger sind als die Menschen und an Macht unsere Natur übertreffen, aber das Göttliche nicht ungemischt und rein enthalten, sondern mit der Natur der Seele und der Sinnlichkeit des Leibes versetzt, empfänglich für Lust und Schmerz“[5]).

Der große Dämon der Geheimlehre, der Held des mystischen Dramas, tritt uns als Mensch entgegen, indem er geboren wird, fehlt, leidet, stirbt. Die kretischen Mysten zeigten die idäische Höhle, in der der chthonische Zeus geboren worden sei, wußten von seinen

---

1) Phaed. p. 69 d. — 2) Phaedr. p. 249 d. — 3) Creuzer a. a. O., S. 370. — 4) Strab. X, 3, 9. — 5) Plut. de Is. 25; vgl. Creuzer Symbolik III², S. 3 f.: „Von den Heroen und Dämonen“.

Ammen und Wächtern, den tanzenden Kureten, zu erzählen und wiesen die Stätte, wo er begraben sei, zum Ärgernisse und Spotte der Nicht-Eingeweihten. Dionysos ist der Semele Sohn, als Kind oder Jüngling wird er, sei er ins Spiel vertieft, sei er in das Anschauen seines Spiegelbildes versunken, sei er durch das Trinken aus einem Becher berauscht, von den Titanen überfallen und zerstückt, wobei Athene nur das begeistete Herz (νοερὴν κραδίην) zu retten vermag, welchen Vorgang das älteste Drama, die Urtragödie, darstellte.

Aber der mystische Gott ist nicht ein Mensch wie andere, sondern der erste, der Urmensch. „Das ist“, sagt der Kirchenvater Hippolytos, „das große und unaussprechliche Geheimnis der Samothraker, das nur die Eingeweiheten kennen. Diesen aber wissen sie ausführlich von Adam als ihrem Urmenschen (ἀρχάνθρωπος) zu berichten. Im Tempel der Samothraker stehen zwei Bildsäulen, zwei Menschen darstellend, unbekleidet, die Hände aufwärts gehoben, ithyphallisch, wie der Hermes von Kyllene“ [1]). Von diesem Hermes sagt auch Herodot, daß er durch die samothrakische Geheimlehre seine Erklärung finde [2]). Selbst der Name Adam ist nachweisbar in dem Fragmente: σὲ καλοῦσι Σαμοθρᾷκες Ἄδαμνα σεβάσμιον [3]). Auch der Name Kadmos, oder Kadmilos, weist dahin; er ist von Kadmon gebildet, was in den semitischen Sprachen: alt bedeutet; die jüdische Geheimlehre nannte aber den Protoplasten vor dem Falle: Adam Kadmon. Auch der Beiname, den Dionysos, als chthonischer Gott führte: Zagreus wird am einfachsten als „uralt“ zu deuten sein (ζαγραῦς). Als Stammvater bezeichnet alle verwandten Göttergestalten der Phallus, von dem Dionysos den Namen φαλλήν führt [4]). Als der Mensch des Paradieses wird er charakterisiert durch den Namen μηρογενής, d. i. der auf dem Meru, dem

[1]) Hippol. Refut. V, 8 p. 108. Als Mann und Weib, Pothos und Venus, werden die Gestalten bezeichnet bei Plin. Hist. nat. XXXVI, 25. — [2]) Her. II, 51. — [3]) Die Nachweisungen bei Chr. Petersen, Griechische Mythologie u. Ersch u. Grubers Encyklopädie, Bd. 82, S. 248. — Hesychius erwähnt Ἀδαμος als einen Namen des Adonis. — [4]) Vgl. Creuzer, Symbolik II[2], S. 663: „Die edlere Lehre vom Phallus“.

indischen Paradiesberge, geborene, erst nachmals irrtümlich als schenkelgeboren verstanden; auch in dem Namen Dionysos ist die Anspielung auf Nysa, das ägyptische Paradies, bedeutsam.

Dem *ἀρχάνθρωπος* bleibt die Menschengestalt bewahrt, auch wenn er zur Weltgottheit gesteigert wird. Aus den sieben Teilen, in welche Dionysos zerrissen wird, entsteht die Welt[1]). Der Charakter desselben als makrokosmischer Mensch tritt in seiner vielnamigen Nebenform dem Phanes der orphischen Kosmogonie noch deutlicher hervor. Von ihm heißt es: „Schmelzend den göttlichen Äther, der vorher unbewegt war, erschien er (*ἐξανέφηνε*) den Göttern die herrlichste Gabe für den Anblick; darum nennen sie ihn Phanes und auch Dionysos und Eubuleus, den König, und den herrlichen Antauges, andere aber nennen ihn wieder anders von den erdbewohnenden Menschen“[2]). Phanes geht aus dem Welt-Ei hervor, zu dessen Erzeugung die Zeit (Chronos), der Urstoff (Chaos), der Äther (Zeus) und die Finsternis (Erebos) zusammenwirken; er ist der Erstgeborene, *πρωτόγονος*, *πρωτόσπορος* und der erste Erzeuger, *πρῶτος γενέτωρ*, der Lebengeber *ζωοδοτήρ*, was wahrscheinlich auch der Name *Ἠρικεπαῖος*, ohne Frage dem ägyptischen Er-keb nachgebildet, besagt[3]). Aus seinem Leibe aber formen die Götter die Welt: Himmel, Erde und Meer; „seine Thränen aber wurden zu dem leidvollen Geschlechte der Menschen, doch aus seinem Lächeln entsproßt das heilige Göttergeschlecht“[4]).

Die Gottheit, aus deren Gliedern die Welt entsteht, wird aber auch Pan genannt, und diese Gestalt kann auch nur eine Variante von Dionysos sein. In einem orphischen Hymnus heißt es: „Den gewaltigen Pan rufe ich an, den Nomios, den Inbegriff der Welt (*κόσμοιο τὸ σύμπαν*), der Himmel ist und Meer und allherrschende Erde und unsterbliches Feuer; denn das sind die Glieder des Pan“ (*τάδε γὰρ μέλε' ἐστὶ τὰ Πανός*)[5]).

Auch Eros kann nur als Nebenform dieser Weltgottheit gefaßt werden. Es werden in mehrfach wiederkehrender Formel:

---

[1]) Orphica p. 231. — [2]) Ib. p. 219, fr. 167 u. 168. — [3]) Creuzer, Symbolik III[2], S. 297 f. — [4]) Orph. p. 250. — [5]) Orph. hy. 11, 1—3.

Μῆτις πρῶτος γενέτωρ καὶ Ἔρως πολυτερπής oder *ἁβρὸς Ἔρως καὶ Μῆτις ἀτάσθαλος*[1]) neben einander genannt, aber Eros wird zum *μέγας δαίμων* erhoben, wenn er gepriesen wird, weil „er die Schlüssel von Allem hält, vom himmlischen Äther, vom Meere und von den mannigfaltigen Seelen (*πνεύματα παντογένεθλα*), welche die fruchtbringende Erde für die Sterblichen weidet und der weite Tartaros und die dumpfbrausende Salzflut; von allen diesen führt er das Steuer“ (*οἴηκα*)[2]).

3. In der Menge der Namen, in der Fülle der Göttergestalten, in dem üppigen Ranken der Mythen ging der Mysterienlehre der Gedanke der göttlichen Einheit nicht verloren. „Der Eine ist Zeus“, sagt ein orphischer Vers, „der Eine Hades, der Eine Helios, der Eine Dionysos, ein Gott ist in Allen, warum sollte ich dir darüber anders berichten?“ *Εἷς Ζεύς, εἷς Ἀΐδης, εἷς Ἥλιος, εἷς Διόνυσος, Εἷς θεός ἐν πάντεσσι, τί σοι δίχα ταῦτ' ἀγορεύω*[3]). Ähnlich wie Apollon wird Dionysos zum Gotte der Götter gesteigert und selbst Zeus genannt, der ja auch als chthonischer Gott gefaßt wurde, in den Anrufungen: *Ζεῦ χθόνιε, σκηπτοῦχε*[4]) und: *ἀγλαὲ Ζεῦ Διόνυσε, πάτερ πόντου, πάτερ αἴης*[5]). So wird auch Phanes zu Zeus erhöht, wenn es von ihm heißt: „Er sitzt wie auf der Warte des Himmels und durchstrahlt geheimnisvoll die unermeßliche Weltzeit“ (*ἐν ἀποῤῥήτοις τὸν ἄπειρον περιλάμπει αἰῶνα*)[6]).

Phanes erscheint als die göttliche Weisheit, wenn er den Namen des oder der mannweiblich gedachten Metis, also Einsicht, Weisheit führt. Derselbe Mythus von der Aufsaugung der Metis durch Zeus, den Hesiod berichtet, hat bei den orphischen Mysten die Form der *κατάποσις τοῦ Φάνητος*[7]). Als Zeus Phanes in sich gesogen, hatte er, heißt es, „die Gestalt von Allem in seinem hohlen Leibe“ *τῶν πάντων δέμας εἶχεν ἑῇ ἐνὶ γαστέρι κοίλῃ*[8]). Ein christlicher Berichterstatter sagt über Zeus und Phanes:

---

1) Orphica p. 180, 209 u. f. — 2) Orph. hy. 58, 4—8. — 3) Orph. p. 148. — 4) Orph. hy. 18, 3. — 5) Orph. p. 250. — 6) Clem. Rom. Homil. VI, 4. — 7) Orph. p. 203. — 8) Ib. p. 200.

„Orpheus sprach von dem Lichte, das den Äther durchbricht und die Erde und die ganze Schöpfung beleuchtet; seinen Namen nannte er wie er ihn aus seinen Offenbarungen kannte (ἐκ τῆς μαντείας): Metis, Phanes, Erikepaios, was in der gangbaren Sprache bedeutet: Wille (βουλή), Licht (φῶς), Lebengeber (ζωοδότηρ); er besagt mit dieser Lehre, daß diese drei göttlichen Kräfte (δυνάμεις) eine Kraft und eine Gewalt (ἓν κράτος) des einen Gottes sind“[1]). Das platonische Wort von Zeus' Königsgeist und -seele drängt sich dabei auf, und es kann zeigen, daß der Bericht nichts Fremdartiges hineinträgt.

Durch diese Gleichsetzung der in die Welt eingehenden Gottheit mit dem höchsten Gotte selbst wird aber auch dieser in die Welt hinabgezogen und zu dem sie erfüllenden All-Leben gemacht. „Zeus“, sagt eine orphische Dichtung, „ward zuerst, Zeus ist der letzte, der hellblitzende; Zeus ist das Haupt, Zeus die Mitte, aus Zeus ist Alles geworden; Zeus ward männlich, Zeus die unsterbliche Braut, Zeus der Grund (πυθμήν) der Erde und des gestirnten Himmels, Zeus der Hauch (πνοιή) von Allem, Zeus die Wucht des rastlosen Feuers, Zeus die Wurzel des Meeres, Zeus Sonne und Mond . . . und Metis der erste Erzeuger und der wonnebringende Eros, denn all dies liegt in dem gewaltigen Leibe des Zeus“[2]) und: „Alle birgt er in sich (κρύψας) und führt sie wieder an das wonnige Licht hervor aus seinem heiligen Herzen in gewaltigem Schaffen“ (μέρμερα ῥέζων)[3]).

Dieses Einsinken der Gottheit in die Natur tritt in der Gestalt des Dionysos noch bestimmter hervor; er ist der Vater des Lebens, der Herr aller Zeugung; seine Gestalt ist die des Stieres, des Symbols der Fruchtbarkeit. So besingt ihn der alte Dithyramb der Eleer: „Heiliger Stier, komm mit dem Stierfuß laufend in deinen heiligen Meerestempel.“

[1]) Joh. Malala Chron. IV. p. 74. Orph. p. 174. — [2]) Orphica p. 202. u. Eus. Praep. ev. III. 9 u. Strab. Ecl. phys. 1, 23. — [3]) Ib. p. 167 aus Ar. de mundo 7, p. 401 a.

Durch eine weibliche Gottheit ergänzt, erscheint der Gott des Lebens auf den Bildern, welche die Säulengänge der mystischen Heiligtümer zierten und von denen uns der Kirchenvater Hippolytos eine Beschreibung giebt[1]). Er tritt dort als geflügelter Greis auf, der ein bläulich gemaltes Weib verfolgt. Die beigesetzten Namen sind nach dem inkorrekten Texte Hippolyts: *φάος ῥυέντης* und *περεηφικόλα*, was Phanes und Persephone zu lesen sein dürfte. Der Greis bedeutet aber das Licht oder Feuer, das Weib das Wasser oder die feuchte Erde, „das Dunkle der Tiefe, welches das Licht hinabzieht, aber den Funken von Oben aufnimmt und in sich hegt.“ Durch ein schönes Gleichnis wurde diese Vermählung des Lichtes und des feuchten Dunkels veranschaulicht: die Pupille des Auges erscheint auf ihrem feuchten Grunde dunkel, wird aber durch das Licht erhellt und erzeugt die mannigfachsten Bilder. Auch Empedokles spricht von der *κύκλοψ κούρη* die das *ὠγύγιον πῦρ* aufnimmt und zugleich die Tiefe der ringsflutenden Wasser deckt[2]). Dies Gleichnis muß den Charakter der Geheimlehre abgestreift haben, denn die Pupille heißt nicht nur in der Mysteriensprache, sondern allgemein *κόρη*, d. i. Persephone, und da das lateinische pupilla nur eine Nachbildung davon sein dürfte, so haben wir in unserem Worte Pupille noch heute ein Denkmal jener alten poetischen Anschauung.

4. Das Einsenken des Lebens in den empfänglichen flüssigen Urstoff faßt die Mysterienlehre als ein Abprägen eines Siegels oder Stempels. In einem orphischen Hymnus wird Pan, hier Apollon gleich gesetzt, gepriesen, weil er den „prägenden Stempel der ganzen Welt hat“, *οὕνεκα παντὸς ἔχεις κόσμου σφρηγῖδα τυπῶτιν*[3]). Phanes hat alle Formen, *δέμας ἁπάντων*, in sich; in den samothrakischen Mysterien muß auch die eine Gottheit als alle Formen prägend verehrt worden sein. Wenn sie Varro Minerva nennt, so kann er damit nur den oder die mannweibliche Metis meinen, welche ja eine Nebenform von Phanes ist; daß er

[1]) Zu dem Folgenden Hipp. Refut. omn. haeres. V, 19 u. X, 11. — [2]) Emp. ap. Ar. de sens. 2. — [3]) Orph hy. 34, 26.

Platons Ideeenlehre damit verbindet, ist ein Wink, der nicht vorschnell abgewiesen werden darf. Eine Verflechtung der Vorstellung von den Siegeln mit der von den weltbildenden Kräften lernen wir aus den Angaben Hippolyts kennen, welche zwar zunächst die Lehre der häretischen Sethianer betreffen, deren ganzer Lehrbegriff (ἡ πᾶσα διδασκαλία τοῦ λόγου) jedoch, wie er sagt „von den alten Theologen Musäos und Linos und von dem für die Weihen und Mysterien normgebenden Orpheus entnommen ist“[1]). Danach stammen von den beiden vorher genannten Prinzipien, die als Flügelgreis und feuchtes Weib gedacht sind, durch Vermittelung des schlangenartig zischenden Windes (πνεῦμα) alle die unzähligen geistigen Weltkräfte (φρόνιμοι καὶ νοεραὶ δυνάμεις) ab. Bei ihrem Zusammentreffen entsteht gewissermaßen die Grundform eines Siegels (οἱονεί τις τύπος σφραγῖδος), dessen Ausprägung den hervorgebrachten Wesen (ἀναφερομένας οὐσίας) eine ähnliche Gestalt giebt. Aus den unzähligen zusammentreffenden Kräften werden unzählige Siegelbilder und diese Bilder (εἰκόνες) sind die Gestalten (ἰδέαι) der verschiedenen Lebewesen (ζώων). Aus dem ersten Zusammentreffen der drei Prinzipien Licht, Luft und Wasser wird die große Gestalt des großen Siegels (ἰδέα σφραγῖδος): Himmel und Erde. Sie haben die Form eines Mutterleibes (μήτρα), den Nabel in der Mitte, und allen Lebewesen ist dieses Siegel aufgeprägt“[2]). Der Beiname der Kore: μουνογένεια wird von den griechischen Theologen gedeutet als: Ursprung der einzig geborenen Lebewesen, worunter doch nur die vorbildlichen Wesen (ἀΐδια ζῶα) verstanden werden können[3]). Auch die Wassergottheiten heißen siegelnde (σφράγιαι) und eine Nymphengrotte hieß Σφραγίδιον, das kleine Siegel[4]), d. i. das Abbild der Welt, des großen Siegels. Die Gestalt des Siegels, längliches Rund mit einem Mittelpunkte, wurde auch als Auge aufgefaßt, so in dem Zauberpapyrus von Parthey, wo es heißt: ὁρκίζω σφραγῖδα θεοῦ, ὅπερ ἐστὶν ὅρασις[5]).

[1]) Hipp. Ref. V, 20. — [2]) Ib., 19 u. X, 11. — [3]) Procl. in Plat. Tim. II. p. 139 b. Vgl. ib. V. p. 307 d. — [4]) Paus. IX, 3, 9. — [5]) Abgedruckt in Orphica ed. Abel p. 286.

Aber auch die musikalischen Vorstellungen spielen herein; jener Mutterleib und Nabel ist die Harmonie: *ὀμφαλὸς ὅπερ ἐστὶν ἁρμονία*[1]).

5. Die Symbolik der Zahl hat in der Mysterienweisheit ebenfalls eine wichtige Stelle. Der Gegensatz von Einheit und Vielheit wird der Weltentstehung in dem Mythus von Dionysos' Zerstückelung zu Grunde gelegt. „Orpheus", sagt Proklos, „weiht dem Könige Dionysos die apollonische Monas, die ihn vor dem Aufgehen in der titanischen Vielheit und dem Umsturze seines Königstrones bewahrt und verbürgt (*φρουροῦσαν*), daß er unverletzt in der Einheit bleibt"[2]). In dem Namen *Οἶνος*, den Dionysos führt, darf man den Doppelsinn: Wein und Eins finden; *οἰνίζειν* oder *οἰνάζειν* war ein alter Ausdruck für: Eins zählen, in dem das griechische Analogon von oenus, unus erhalten ist; in den orphischen Versen: *Οἴνου δ' ἄντι μιῆς τριπλῆν μετὰ ῥίζαν ἔθεντο* und *Οἴνου πάντα μέλη κόσμῳ λάβε καί μοι ἔνεικε*[3]) wird offenbar auf die Zahlbedeutung angespielt. Als Vielteiliger heißt Dionysos *αἰόλος, αἰολόμορφος*[4]).

Daß die Zweiheit als Anfang der Vielheit, also des Auseinandergehens, des Zwiespalts, der Entzweiung, für deren Symbol angesehen werden konnte, läßt sich verstehen, wenn wir beachten, daß auch in unserer Sprache eine solche Verbindung der Vorstellungen nachwirkt.

Die Dreizahl erscheint in der Stufenfolge: Zeus, Phanes und Dionysos, also Gott, Lichtwelt und Natur. Die Vierzahl vereinigt die kosmogonischen Potenzen: den Äther oder die Monas, das Chaos oder die Dyas, das Welt-Ei oder die Trias und Phanes, die Welt oder die Tetras[5]). Sie ist die der samothrakischen Gottheiten; so verschieden diese benannt werden, so erscheint immer eine männliche

---

[1]) Hipp. Ref. V. p. 144. — [2]) Orph. p. 229. — [3]) Ib. p. 234. Vgl. Creuzer, Symbolik III², S. 251, der den Namen Oineis, der Mutter des Pan hierherzieht. Die Vernachlässigung des Digamma bietet wohl Schwierigkeit, aber auch andere unbestritten alte Etymologieen zeigen eine gewisse Gewaltsamkeit. — [4]) Vgl. Plut. de *EI* 9. — [5]) Hermias ad Plat. Phaedr. p. 135 ed Ast.

und eine weibliche als die Mitte bildend: Axiokersos und Axiokersa, Hades und Persephone, Pothos und Venus, Ares und Aphrodite u. s. w. ferner eine dritte geringere, die von ihnen abstammt: Kadmilos, Kasmilos, Kadmos, Hermes, und eine höchste, nicht in die Zeugungen eingehende: Axieros, Zeus, Hephästos u. s. w.[1]). In Kadmos' Namen verschränken sich *Κάδμων* der Alte (s. o.) und *κόσμος* die Welt[2]), und die Welt wird als Sprößling eines zeugenden und siegelführenden, die Samen und Vorbilder der Dinge enthaltenden männlichen Prinzips und eines weiblichen Prinzips gedacht, über denen eine höchste Gottheit steht.

Fünf Erdgeborene, entsprungen aus den Zähnen des erschlagenen Drachen, hat Kadmos zu Gehülfen beim Bau der Kadmeia, d. i. der Weltstadt; sieben sind der Teile, in welche Dionysos zerstückt wird; ebensoviel sind der „Hunde der Persephone", wie bei Orpheus die Planeten genannt werden.

Die Symbolik der Raumformen tritt in dem Mythus von dem spielenden Dionysoskinde auf. Die Kureten, ihren Reigen tanzend, bewachen das Kind, aber die Titanen beschleichen und bethören es durch Spielzeug: Kugel, Kegel, Würfel, Kreisel, Spielrad (trochus), Hesperidenäpfel und einen Spiegel. Die Kureten sind die Planeten, die himmlischen Kräfte, die Titanen die Kräfte der Erdenwelt, die Raumgebilde stehen in der Mitte; die Gottheit ist in sie vertieft; so sagte Platon: *ϑεὸς ἀεὶ γεωμετρεῖ*; ihr Thun aber ist Spielen, mühelos und lustvoll; so sagte Herakleitos von Zeus, daß er spiele[3]) und nannte Platon die Lebewesen *ϑαύματα ϑεῶν*, Spielautomaten der Götter[4]). Der Spiegel zeigt die Formen der Dinge ohne diese selbst; darin liegt etwas Zauberisches, aber er entstellt die Züge des Götterantlitzes, das in ihn blickt darum ist er trügerisch, *δόλιον κάτοπτρον*: dunkel sieht Zeus darin des Zagreus Bild[5]). Möglich, daß auf diese Anschauung die Dar-

[1]) Das Stellenmaterial am übersichtlichsten bei Petersen: Griechische Religion u. Ersch und Gruber, Bd. 46, S. 246. — [2]) F. Movers, Die Phönizier, I, S. 513. — [3]) Paed. I, 5 p. 40. — [4]) Plat. Legg. I p. 573 u. 614. — [5]) Nonn. Dion. 6, 207.

stellung des Dionysos Kephallen als bloßes Gesicht von großen Dimensionen, wie es die Methymnäer verehrten[1]), zurückgeht.

Die Musik spielt bei den Mysterienkulten eine zu große Rolle, als daß sie nicht auch in den kosmologischen Mythen derselben ihre Stelle erhielte. Die sieben Rohre der Syrinx des Pan werden mit den Planeten in Verbindung gebracht, wie die Saiten der Leier Apollons; Pan erscheint auf Bildwerken inmitten des Sternenhimmels, mit der Flöte dessen Umschwung regelnd[2]). Als das Siegel aller Dinge wird nicht nur der Mutterleib, sondern auch die ἁρμονία d. h. der Einklang, aber auch die Oktave, das Verhältnis 1 : 2, genannt[3]). Harmonia ist die Gattin des Kadmos und ist, wie dieser als kosmische Göttin zu verstehen, erst nachmals in die thebanische Landesgeschichte verflochten; als solcher gedenkt Platon ihrer im Phädon im Zusammenhange von Untersuchungen über die Seele und den Ursprung der Dinge[4]). Wenn es bei Pindar heißt: „Kadmos hörte von dem Gotte eine strenge Musik (ὀρθήν), nicht lieblich, nicht weichlich, nicht gekünstelt“, woran Plutarch die Erklärung knüpft: „denn das Reine und Keusche ist nicht auf Lust angelegt; die Masse der Tonkunst ist aber mit Ate zur Erde herabgesunken und bildet das Tongewirr, das wir vernehmen[5])“, so kann mit Kadmos nur die die göttliche Harmonie aufnehmende Urwelt gemeint sein.

5. Die Beziehung der Gottheit zum Menschen wird in der Mysterienlehre dadurch enger gestaltet, daß „die großen Dämonen“ ein menschliches Element in ihrer Natur haben. Der zur Gottheit erhobene Protoplast ist der Schutzgeist des ganzen Geschlechts; die Menschen können ihm ähnlich werden, weil er, wie sie gefehlt, gelitten, gestorben, sie finden an ihm einen Hort im Leben und im Tode, weil er auf der Erdenwelt und im Jenseits waltet. Wie er selbst fehlt und gesühnt wird, so auch die Seelen, die sich seinem Schutze

---

1) Paus. X, 19, 2. — 2) Piper, Christliche Symbolik und Mythologie, II, S. 219. — 3) Hipp. Ref. V 20 p. 144 ὀμφαλὸς ὅπερ ἐστὶν ἁρμονία. — 4) Plat. Phaed. p. 95 a, b. — 5) Plut de Py. or. 6; vgl. de an. procr. 33.

anvertrauen, er ist λύσιος und καθάρσιος noch mehr als Apollon. Er ist ferner der Seelenführer, eine Funktion, die dem Hermes Psychopompos den Namen giebt, aber auch Dionysos charakterisiert. Er führt die Seelen zur Geburt in die feuchte Tiefe herab, die gleich ihm in der feurigen Ätherhöhe als Dämonen ihre Heimat haben. Sie zur Heimat zurückzuführen, erflehen die Gebete der Mysten von ihm, und die Mysterien sind die Veranstaltungen zur Läuterung (κάθαρσις) der Seelen, zu deren Rückkehr in die Heimat, Eingehen zur Gottheit und Aufgehen in der Gottheit in der Stunde der Seligkeit, ὥρα τῆς τέρψιος, wie der orphische Ausdruck lautet. Die geläuterte Menschenseele wandert in Heroen und Dämonen und zuletzt in den Himmel, die ungeläuterte in Tiergestalten oder haftet im feuchten Schlamm der Unterwelt[1]).

Der Weg der Seelen wird an den Himmel verlegt; im Sternbilde des Bechers steigen sie hinab, von dem Trunke aus dem Dionysosbecher berauscht; der Weg hinauf hat seinen Anfang im Steinbock, d. i. αἰγικέρως, Pan[2]). Im Namen γαλαξία, Milchstraße, hat sich ein Anklang an die Vorstellungen der Wanderung der ungeborenen Kinderseelen erhalten. Zugleich bezeichnet die Planetenskala ihre Bahn; als aufwärtsführende mögen die Planeten als die freundlichen Musen, als die schützenden Kureten, als abwärtsführende als die bestrickenden Seirenen, die zerstückelnden Titanen gefaßt worden seien.

Der Niederstieg zur Erdenwelt wurde auch als Eintritt in eine Höhle gefaßt, ein treffendes Symbol für die niedere, finstere und feuchte Region[3]). In der idäischen Höhle wird der chthonische Zeus geboren; die bakchischen Grotten werden aus Symbolen der Sinnenwelt zu Stätten der Sinnenlust.

Mit dem Glauben an den großen Dämon und Seelenführer verband sich jener an die den Einzelnen leitenden Schutzgeister. Beim Mahle gedachte man ihrer mit einem Trunke ungemischten Weines,

---

[1]) Plut. Vi. Rom. 28. — [2]) Macr. in Som. Sc. I, 12. Porph. de antro Nym. 21 f. Creuzer III[2], S. 424 f. — [3]) Porph. de antro Nym. 10—12.

der Dionysosgabe; als Jüngling mit Füllhorn und Schale wurde der gute Dämon abgebildet; die Schlange oder der bakchische Phallus waren seine Symbole.

Die Vorstellung von dem Umtriebe der Seelen erweitert sich zu der von dem Wandelgang des Alls in den Weltperioden. Als die orphische Lehre, welche als die der Mysterien gelten kann, giebt der römische Pythagoreer Nigidius Figulus die Reihenfolge an: Herrschaft des Kronos, des Zeus, des Poseidon und zuletzt des Pluton oder Apollon [1]). Die letzte Periode ist die des Todes und zugleich die Zurücknahme der Welt in das göttliche Licht. In letzterem Sinn ist auch die Anschauung vom Weltbrande, der ἐκπύρωσις, welche den Orphikern zugesprochen wird und die bei Herakleitos und den Stoikern Aufnahme fand [2]).

Das hohe Alter des Grundstockes der Mysterienlehre wird mehrfach von Herodot bezeugt. Er spricht von einer Darstellung des chthonischen Hermes, welche die Athener von den Pelasgern gelernt [3]), von einer Lehre (ἐξήγησις) über bakchische Prozessionen, welche Melampus entweder von den Ägyptern oder dem Tyrier Kadmos empfangen habe [4]). Verglichen jedoch mit dem Zeus- und Apollonkulte gilt den Alten der Dionysoskult allgemein als ein jüngerer, und wenn beide Glaubenskreise in einander überspielen, so ist dies als Anschmelzung des jüngeren chthonischen an den älteren olympischen zu fassen. Das Orakel von Delphoi ist älter als das Grab des Dionysos daselbst, die apollonische Musik älter als die bakchische. Aber diese Anschmelzung selbst muß in frühe Zeit zurückgehen; sie war schon den Alten ein interessantes Problem und Aristoteles machte sie in seinen θεολογούμενα zum Gegenstande eingehender Untersuchung [5]).

---

[1]) Serv. ad Verg. Ecl. IV, 10. — [2]) Plut. de def. or. 12 in. Procl. in Tim. II p. 99. Clem. Al. Strom. V. — [3]) Her. II, 51. — [4]) Ib. II, 49. — [5]) Macrob. Sat. I, 18.

§. 4.

Die ägyptische Weisheit.

1. Altertümliche Weisheit und Wissenschaft schrieben die Griechen vorzugsweise den Ägyptern zu. Platon läßt einen ägyptischen Priester zu Solon sagen: „Ihr Hellenen bleibt immer Kinder und ein Hellene wird nie ein Greis; ihr habt Kinderseelen allesamt, denen kein alter Glaube innewohnt, wie er aus ehrwürdiger Überlieferung erwächst, und keine altersgraue Lehre[1])". Nach Herodot wäre die ganze Götterlehre von den Ägyptern nach Hellas gekommen; von dem orphischen Weihekulte heißt es, daß er nach dem ägyptischen reguliert worden[2]). Plutarch bezeichnet in der Abhandlung über Isis und Osiris den letzteren Gott als identisch mit Dionysos, was den Mysten wohlbekannt sei, zumal der delphischen Priesterin, welcher er die Schrift widmet: „Wer sollte das besser wissen als du, o Klea, die du den heiligen Reigen der Thyiaden in Delphoi eröffnest und schon von Vater und Mutter her in die Osirisweihen eingeführt bist"?[3]) Als Schüler der Ägypter wird Thales bezeichnet; von Pythagoras berichtet Isokrates: „Er ging in die Lehre bei den Ägyptern und brachte deren Philosophie zu den Hellenen als der erste und betrieb mit größerem Eifer als andere die Opfer und Weihen[4])", und ebenso sagt Diodor: „Er lernte bei den Ägyptern die heilige Lehre (ἱερὸς λόγος) kennen, die Sätze der Geometrie und die Zahlenkunde, dazu die Seelen-

---

[1]) Plat. Tim. p. 22. — [2]) Diod. I, 96. — [3]) Plut. de Is. 35. — [4]) Isocr. Bus. 11.

wanderung[1])“. In langer Reihe lassen sich die Namen griechischer Forscher zusammenstellen, welche in Ägypten studierten; und auch die Namen ihrer Lehrer sind zum teil überliefert: so war Solon Schüler des Psenophis und des Sonchis, Pythagoras des Oinuphis, Platon des Sechnuphis und Chonufis, alles Namen, deren ägyptische Formen unschwer herzustellen sind[2]). Die Ansicht, daß die Griechen dabei nur Mythologeme und Mathematik gelernt hätten, nicht aber spekulative Lehren, ist von den Ägyptologen nun gänzlich aufgegeben. „Die von den Klassikern“, sagt Brugsch, „viel und ungeteilt gerühmte Weisheit der ägyptischen Priester, welche Gott in der Welt wiedererkannten und ein philosophisches System aufgebaut hatten, dessen Lehrsätze in ihren letzten Bruchstücken uns auf Stein und Papyrus erhalten sind, war sicherlich kein leerer Wahn, und es hieße dem hellenischen Geiste ein falsches und schiefes Urteil zuschreiben, wollte man nach beliebten modernen Mustern die Ansichten der Alten darüber in Zweifel ziehen[3])“.

Derselbe Forscher giebt die Grundlage der ägyptischen Weisheit mit den Worten an: „Das Gebäude dieser Religion und Mythologie beruht auf philosophischer Spekulation, welche die Glieder und den geistigen Inhalt des Kosmos auf die letzten Gründe genetisch zurückführt und die Entstehung aller Dinge aus dem Willen eines einzigen, unsichtbaren, körperlosen, ungeborenen, unteilbaren, in sich selbst verborgenen, namenlosen Gottes hervorgehen läßt, der von Anbeginn an vor dem Seienden und der Anfang des Seienden war[4])“. In gleichem Sinne sagt er; „Wenn das höchste ewige Wesen, dem die gesamte Welt die Entstehung und das Leben verdankt, neben einander als das Sein oder das Seiende, cheper, der Verborgene, amu, der Ursächliche, ra, der Bildner, ptah, der Baumeister, chnun, der Zusammenfüger, sebak, bereits in dem ältesten Buche der ägyptischen Geschichte bezeichnet wird, so offenbart sich in der Wahl jener vielseitigen Benennungen ein tiefer Ernst der An-

[1]) Diod. I, 98. — [2]) Plut. de Is. ed. Parthey, S. 183 f. — [3]) Brugsch, Religion und Mythologie der Ägypter, Leipzig 1884, II, S. XVII. — [4]) Das. II, S. VIII.

schauung . . . und die Bezeichnung beruht im letzten Grunde auf der philosophischen Betrachtung des Ursächlichen alles Geschaffenen" [1]).

Auf den sehr alten Denkmälern begegnen uns Ausdrücke abstrakter Natur, denen man, falls sie minder gut bezeugt wären, späten Ursprung zusprechen würde; so Ausdrücke für das All, τὸ πᾶν: rtr, rt; das Ganze, τὰ ὅλα: nrau; das Seiende, τὸ ὄν: nti, unnt; das Gewordene: to, was zugleich die Vielheit bezeichnet; das noch nicht Vorhandene, Seiende: nti ati, d. h. was da ist und noch nicht ist; das Bleibende der Dinge: men chet oder aller Dinge: men chet nib [2]).

Dieses philosophische Element ist aber mit dem historischen und gesetzhaften so eng verschmolzen, daß die unter jenen Namen angebetete Gottheit zugleich der Mittelpunkt von Kulten, der Grundstein der Gesetzgebung und Lebensordnung ist, ein Umstand, der ausschließt, daß jene spekulativen Anschauungen durch Abstraktion gewonnen sind, und nötigt, sie wie jene νόμιμα auf wurzelhafte Überlieferung zurückzuführen.

2. Die Ägypter verehrten die Gottheit als das uranfängliche, schlechthin erste, in sich geschlossene und darum geheimnisvolle Wesen. Der gottesfürchtige Ägypter durchschritt keine Thür anders, als in andächtigem Schweigen zu Ehren dessen, der zu Allem der Zugang ist, ein frommer Brauch, den Pythagoras für die Seinigen einführte [3]). Der überweltlichen Gottheit wird das Sein im eminenten Sinne zugeschrieben, so heißt sie in den Inschriften: choper tesef, das Sein, Er selbst. Wenn in dem Jamblich zugeschriebenen Buche von den Mysterien der Ägypter gesagt wird, daß es nach der Lehre der hermetischen Bücher vor allem Seienden einen einzigen, ersten Gott gebe, der unbeweglich in der Einzigkeit seiner Einheit verharrt (ἀκίνητος ἐν μονότητι τῆς ἑαυτοῦ ἑνότητος μένων) [4]), so bestätigen die Denkmäler diese Angabe. Das Gleiche gilt von der Angabe, daß jene Lehre das Heraustreten

---

[1]) Das. I, S. 88. — [2]) Das. I, S. 198 u. 266. — [3]) Porph. de antr. Nymph. 27. — [4]) Jambl. de myst. Aeg. VIII, 2.

der Gottheit aus sich zunächst als bloß geistiges gefaßt habe. Es wird bei Jamblich eine Gottheit genannt, die ebenfalls durch Schweigen zu verehren ist, aber in der schon das Denken und das Gedachte (νοοῦν καὶ νοητόν) auseinander tritt. Die Quellen weisen auf ähnliche Anschauungen hin. In dem „Todtenbuche" sagt Gott von sich: „Ich, der Erdenker dessen, was da ist"[1]), und im Hymnus auf Amun-Ra wird dieser gepriesen als „der Herr der Wahrheit, der Herr des Seienden, mehr Gedanken erzeugend, als ein anderer Gott, groß an Geist, erhaben an Einsicht, Herr der Ewigkeit, Schöpfer der Unendlichkeit"[2]). Der geistige Charakter des göttlichen Schaffens wird oft durch das Bild des Entspringens der Wesen aus dem Munde oder den Augen der Gottheit ausgedrückt. Von dem jugendlichen Gotte auf der Lotosblume heißt es: „Er öffnet seine Augen, da erhellt er die Welt und scheidet die Nacht vom Tage; es treten die Gottheiten aus seinem Munde hervor und die Menschen aus seinen Augen und alle Dinge werden durch ihn"[3]). So wird die Gottheit gepriesen mit den Worten: „Du bist Anfang des Seins als der Eine, der Schöpfer von Unzähligen, aus dessen heiligen Augen hunderttausende hervortreten", und von Amun heißt es, daß er sich in seiner Pupille verberge, daß seine Seele aus seinem Auge strahlt von wunderbaren Gestalten, von unerforschlicher Herrlichkeit, von leuchtendem Aussehen, daß er nur in seinen Lichtern gesehen wird, das Geheimnis aller Geheimnisse[4]).

Auch die jüngeren Götter entspringen aus dem heiligen Auge; so sagt Schu, der Sohn des Ra: „Ich bin Schu, das Ebenbild des Ra, der im Auge seines Vaters sitzt"[5]). Das bei den Ägyptern so häufige Gottessymbol des Auges bezeichnet also nicht bloß die Allwissenheit, sondern gleichsam das schöpferische Sehen, den bildererzeugenden Blick; das Symbol findet seine Deutung in

---

[1]) E. Lor. Fischer, Heidentum und Offenbarung, 1878, S. 287. — [2]) A. Wiedemann, Die Religion der alten Ägypter, 1890, S. 64. — [3]) Brugsch, a. a. O. I., S. 104. — [4]) Das. II, S. 721. — [5]) Das. II, S. 740.

dem augustinischen Worte: „Wir sehen die Dinge, weil sie sind; sie sind aber, weil Gott sie sieht“[1]).

Als „Herrn der Wahrheit“ preisen die ägyptischen Hymnen vorzugsweise den Gott Ptah, welchem die Griechen ihren Hephästos gleichsetzten. In dieser Gestalt wird aber das Schaffen nicht als geistiges Ausströmenlassen, sondern als Kunstthätigkeit vorgestellt. In dem Leydner Papyrus heißt es: „Drei waren der Anfang der Götter all: Amon, Ra und Ptah, ihr Werkzeug (oder Diener); verborgen war sein Name als Amon, er ist die Ewigkeit; die Unendlichkeit ist Ptah, ihre Städte errichtete Ra; Theben und Anu sind (noch) auf ihren Urplätzen; das Auge am Himmel ist der Schutz von Anu, sein Genosse ist Ptah, der Maurer, die göttliche Person des Schöngesichtigen“[2]). So findet auch die Angabe des Buches über die Mysterien der Ägypter ihre Bestätigung, daß deren Theologie in der Gottheit drei Stufen unterschieden habe: die geheimnisvolle in sich geschlossene Einheit, ferner die Geisteskraft, welche das Intelligible hervorgebracht, und endlich die demiurgische Macht, welche zur Schöpfung der Dinge vorschreitet. „Diese Lehre von den letzten Gründen“, heißt es dort weiter, „hebt von dem Einen an und schreitet zur Vielheit fort, die doch von dem Einen durchwaltet wird (*διακυβερνωμένων*), indem das unendliche Werden (*ἀόριστος φύσις*) durch ein bestimmtes Maß (*ὑπό τινος ὡρισμένου μέτρου*) und durch die höchste einheitliche Ursache (*ἡ ἀνωτάτω ἑνιαία αἰτία*) bewältigt ist[3]).“

3. Dieses Maß wurde aber in erster Linie in der Zahl gefunden. „Die Ägypter lehrten“, berichtet Hippolytus, „daß alle Dimensionen (*διαστήματα τῶν μοιρῶν*) von dem göttlichen Hauche (*ἐπιπνοίας*) herstammen, und daß die Gottheit die unteilbare Einheit sei, die sich selbst geboren und aus sich Alles gestaltet habe. Diese ungeborene Einheit erzeuge der Reihe nach die Zahlen...; ihr verwandt sei das Ungerade wegen seiner Unteilbarkeit; dagegen in

---

[1]) Aug. Conf. XIII, 28. — [2]) Fischer a. a. O., S. 291. — [3]) Jambl. de myst Aeg. VIII. 3.

anderer Art, nach physischer (materieller) Weise, nach dem Prinzipe des sechsteiligen Kreises seien die geraden Zahlen dem Göttlichen verwandt[1])."

„Du bist der Eine Gott", heißt es in einem Hymnus, „der zu einer Zweiheit von Göttern wurde, der Schöpfer des Welt-Eies, der Erzeuger seiner Kinder. Du bist das Bild des heiligen Dreiecks[2])." Dieses Dreieck ist nach Plutarch dasjenige, dessen Seiten 3, 4 und 5 sind, wobei die Drei das Männlich-göttliche, die Vier das Weiblich-stoffliche, die Fünf, die aus beiden entspringende Welt ausdrückt[3]). Bildlich wird die Eins als Sonne, die Zwei als Sonne und Mond oder als ein Paar von Kuhhörnern ausgedrückt; die Drei durch Vereinigung beider Bilder. Die Sieben wird durch ein menschliches Haupt bezeichnet. Die Acht ist die Zahl der vier Götterpaare, welche den Elementen: Wasser, Feuer, Luft und Erde vorstehen; die „heilige Neun, die große Paut" ist der „Leib Gottes". Die Zehn ist die Zahl des Horos, des ägyptischen Apollon, durch dessen Zeichen, den Falken, ausgedrückt[4]). Eine bestimmte Zahl hatte jedes Wesen und jeder Zustand, so auch jedes Heilkraut und jede Krankheit des Menschen und der Arzt hatte dafür zu sorgen, daß die Zahl der Arzenei der des Leidens angepaßt sei[5]).

Mit der Symbolik der Zahlen verbanden die Ägypter die der Buchstaben, besonders der Vokale. Sie hatten Lobgesänge auf die Götter, die aus bloßen Vokalen bestanden. Wenn die Gnostiker jedem der sieben Planeten einen der sieben Vokale: â, a, ê, e, i, o, u zusprechen, so schließen sie sich an ägyptische Traditionen an[6]). Mit sieben Worten oder Tönen begrüßte die Memnonssäule ihre Verehrer, wenn sie beim ersten Sonnenlichte opferten. Memnon wird aber als Vater der Musen genannt.

Den griechischen Gottheiten der kosmischen Musik entsprechen

---

[1]) Hipp. Ref. IV, 43. — [2]) Brugsch a. a. O. I., S. 182. — [3]) Plut. de Js. 56. — [4]) Brugsch a. a. O. I, S. 73, 161, 181 u. f. II, S. XV. Er nennt die Ogdoas kosmogonisch und die Enneas kosmisch. — [5]) Hipp. l. l. IV, 44. — [6]) Piper, Mythologie und Symbolik der christl. Kunst II, S. 262 und Seyffarth, Beiträge zur Kenntnis . . . des alten Ägyptens, Leipzig 1833, S. 47.

Hathor und die beiden Tme, die Mächte der Weltordnung und Gerechtigkeit, die mit den Seirenen und Keledonen die Vogelgestalt teilen. Den Weisheitsgott Thot läßt der Mythus dem besiegten Verderber Seb die Sehnen ausschneiden, um Saiten daraus zu machen, also die mißtönenden Elemente des Stoffes zu Trägern der Harmonie gestalten[1]).

Die Vorstellung, nach welcher alles Höhere ein Vorbild oder Siegel und das Niedere ein Abbild oder Abdruck ist, begegnet uns auch bei den Ägyptern. Die schaffende Gottheit wird angerufen: „Heil dir, Urbild deiner Neunheit, welche du geschaffen hast, nachdem dein Name geworden war, nämlich der Leib Gottes, welcher baute seinen Körper, als der Himmel noch nicht war und die Erde noch nicht war“[2]). Danach war der Gottesname oder Gottesleib das dem Himmel und der Erde vorausgehende Vorbild derselben. Mit dem Symbole des Auges ist das des Siegels in einer Darstellung verbunden, welche einen fliegenden Geier zeigt, dessen Körper aus einem Auge gebildet ist und der in den Fängen ein Petschaft hält[3]). Eine Priesterklasse hieß *σφραγισταί*; sie prägten den Opfertieren ein Siegel auf, welches einen zu opfernden Menschen darstellte, wohl in dem Sinne, daß das Selbstopfer des Menschen Vorbild und Typus jedes Opfers ist[4]). So kann Plutarch sehr wohl im Sinne der Ägypter sprechen, wenn er ihnen die Anschauung zuschreibt, daß „das Sinnliche und Körperliche gewisse Bilder zeigt und Verhältnisse, Gestalten und Nachbildungen aufnimmt gleich Siegelabdrücken im Wachse“ (*εἰκόνας ἐκμάττεται καὶ λόγους καὶ εἴδη καὶ ὁμοιότητας ἀναλαμβάνει καθάπερ ἐν κηρῷ σφραγῖδες*[5]).

4. Die Vorstellung von einem messenden, harmonisierenden, prägenden, thätigen Elemente schließt die von einem korrelaten empfangenden ein. So finden wir bei den Ägyptern die Doppelprinzipien der Einheit und Zweiheit, des Ungeraden und Geraden,

---

1) Plut. de Is. 55. — 2) Brugsch a. a. O. I, S. 57. — 3) Parthey in seiner Ausgabe von Plut. de Is., S. 178. — 4) Creuzer, Symbolik I^2, S. 246. — 5) Plut. de Is. 54.

des Reinen und Unreinen, des Guten und Bösen, des Zeugenden und Empfangenden, des Männlichen und Weiblichen. Die Welt enthält beide in sich und ist darum mann-weiblich; der obere Teil der Welt ist der männlichen Einheit, der untere der weiblichen Zweiheit verwandt. In jener wieder ist das Feuer männlich, die Luft weiblich, in dieser das Wasser männlich, die Erde weiblich; „denn das Feuer ist die Kraft (δύναμις) der Luft, das Wasser die Kraft der Erde“[1]). Die Lehre von der Vierheit der Elemente ist vielfach durch die Denkmäler bezeugt: „Lange bevor sie Empedokles in die kosmogonische Weltanschauung eingeführt hatte..., hatten die physischen Spekulationen der alt-ägyptischen Priesterweisheit in den vier ersten Göttern der großen Paut Zahl und Reihenfolge der Urstoffe in ihrer getrennten Sonderung von einander festgestellt und zu den ersten ältesten Gottheiten einer mythologischen Kosmogonie erhoben“[2]). Es wird sich zeigen, daß jene Vierzahl auch in ganz entlegenen Glaubenskreisen begegnet; zu ihrer Feststellung in der Vorzeit dürfte nicht nur die Naturbetrachtung geführt haben, sondern auch die Reflexion auf den Kultus, in dem sie überall vertreten erscheint als Altarstein, sühnendes Wasser, Gebeteshauch und opferverzehrende Flamme.

Als Inbegriff der empfangenden Weltpotenzen erscheint bei den Ägyptern das Urwasser, welches sie Okeame nennen, d. i. die nährende Mutter, und aus dem sie auch die Götter entstehen lassen[3]). Es birgt als die Gottheit Nun alle Keime in sich, die der göttliche Urgeist, als sich in ihm das Verlangen zu schaffen regte, durch sein Wort erweckte[4]). Aus dem Urwasser entspringt das Welt-Ei, aus diesem das Licht, die Ursache (ra) des Lebens, wie in den Mythen der Mysterien. Das Verhältnis des geistigen und materiellen Prinzips wird nicht immer gleich bestimmt; Brugsch vertritt die Ansicht, daß jenes in den älteren, dieses in den späteren Quellen

[1]) Hipp. Ref. IV, 43. — [2]) Brugsch a. a. O. I, S. 190. — [3]) Diod. I, 12, 5. — [4]) Brugsch a. a. O. I, S. 101.

als überwiegend auftritt. In einer der ältesten Partieen des „Todtenbuches“ spricht der Schöpfergott: „Ich, der Gott Atumu, ich bin der Seiende, ich war allein“, wozu die Erklärung gegeben wird: „Ich bin der Gott, der Große, das Werden, Er selber“. In einer der jüngeren Partieen heißt es: „Ich, d. G. A., Ich, der Seiende, war allein im Urgewässer“, mit der Erklärung: „Das ist das Urgewässer, der Vater der Götter“. In einer der jüngsten Partieen sagt der Gott: „Ich, d. G. A., der Schöpfer des Himmels und Bildner des Seienden, ich bin aufgegangen aus dem Urgewässer“[1]). — Der Unterschied dieser Anschauungen ist vielleicht geringer als es scheint, und es geben den Wink zu ihrem Verständnisse die Worte eines griechischen Theologen: „Die Ägypter nennen das uranfängliche Leben (*πρώτη ζωή*) bildlich (*συμβολικῶς*) das Wasser“[2]).

Die Erdenwelt ist die Sphäre der gröberen Elemente; die Sternenwelt die der reineren. Die Gestirne werden „leuchtende Geister, Kinder des Himmels, Bewohner der himmlischen Feste“ genannt. In einem Hymnus sagt Gott: „Also schauet ihr auf mich, alle Menschen im Hause des Preisens, aber auch auf das Heer der Gewalten, auf das Glanzgewebe des Himmels, auf den Teppich der Ehre, die Wohnungen des Heeres der Gewalten, welche für ihren Gebieter zu meiner Ehre arbeiten, auf mich, der ich mein Haus über dem Himmel befestigt“[3]).

5. Wie bei den Griechen, so bilden auch bei den Ägyptern die alten Lehren vom Schicksale der Seelen, ihrer Unvergänglichkeit, Läuterung und Lösung einen besonderen, durch mystische Kulte charakterisierten Glaubenskreis, in dessen Mittelpunkt die Gestalt des Osiris steht. In ihm fanden die Griechen ihren „großen Dämon“ Dionysos wieder und mögen sich in der Ausbildung des Kultes des letzteren an ägyptische Überlieferung angelehnt haben. Die Verehrung des Osiris weist noch deutlicher als die seines

---

[1]) Brugsch a. a. O. I, S. 21. — [2]) Simpl in Ar. Phys. p. 50. — [3]) Fischer a. a. O., S. 313.

griechischen Gegenbildes darauf hin, daß sie urspünglich dem Protoplasten, dem Stammvater des Menschengeschlechtes galt. Sein Vater ist der Herrscher des goldenen Weltalters, von den Griechen Kronos genannt[1]). Ein Bildwerk aus der Ptolemäerzeit hat die Unterschrift: „Nun, der auf der Scheibe die göttlichen Glieder des Osiris formt, welcher in der großen Halle des Lebens thront“[2]). Er ist in Nysa, dem Inselberge im Tritonsee aufgewachsen, der mit Bäumen von ewiger Blüthe und Frucht geschmückt, von Quellen nach allen Richtungen durchflossen und mit goldenen Tempeln ausgestattet ist, dem ägyptischen Paradiese[3] Von da zieht er durch alle Lande und bringt ihnen mit Isis die Gaben des Wein- und Getreidebaues, der gesetzlichen Ordnung und Weisheit. Ein und dasselbe Wort, in griechischer Form σβώ, bezeichnete bei den Äg pte Brod und Weisheit[4]). Dämonische Verführung, Brudermord und nie verstummende Todtenklage sind Züge in Osiris' Geschichte. Sein Bruder Seb oder Typhon war in Nysa von den Moiren überredet worden, von der Frucht der Vergänglichkeit (τῶν ἐφημέρων καρπῶν) zu kosten, weil ihm das gewaltige Stärke geben würde[5]). Er bringt Unheil in das friedliche Haus und Reich. Er tödtet und zerstückelt seinen Bruder Osiris; Isis, dessen Gattin und Schwester, beklagt diesen und durchirrt alle Lande, die zerstreuten Glieder zu sammeln; ihr Sohn Horos, von den Griechen Apollon genannt, nimmt den Kampf mit Typhon und dessen Dämonenschaar auf, erlegt die gegen ihn ausgeschickte Schlange und besiegt Typhon selbst[6]). Auch die Erinnerungen an die große Flut werden an Osiris geknüpft; sein Schiff, die Argo, wird an den Himmel versetzt gedacht[7]); die Flut wird als Reinigung und Sühnung der durch den Kampf entweiheten Erde gefaßt[8]). Osirisgräber zeigten die Ägypter an mehreren Orten; der

---

[1]) Diod. I, 27, 5. — [2]) Lüken, Die Traditionen des Menschengeschlechts, 1869, S. 56 und Bunsen, Aegyptiaca I, S. 444 u. 445. — [3]) Diod. III, 68. — [4]) Creuzer, Symbolik I², S. 524. — [5]) Apollod. I, 6, 3. — [6]) Plut. de Is. 19. — [7]) Ib. 22. — [8]) Röth, Geschichte unserer abendländischen Philosophie, 1862, I². S. 155.

Kultus dieses Gottes und der Seinen wird als Erinnerung an uralte Ereignisse bezeichnet, deren Kunde die Menschen trösten soll, die Ähnliches erlebt haben[1]). Es galt als Geheimlehre, daß die Götter Menschen gewesen seien, in diesem Sinne belehrte ein Oberpriester Alexander den Großen[2]), worin man mit Unrecht einen schalen Euhemerismus finden wollte, da vielmehr in Bezug auf den Kreis des Osiris dieser Glaube wurzelhaft war und die Grundlage des Kultus bildete.

Der Protoplast wird nun auch hier zum Weltgotte erhöht. Die Töpferscheibe, die sonst den werdenden Menschen zeigt, trägt in einem Basrelief von Philä das Welt-Ei, von Ptah gehalten, mit der Beischrift: „Das Ei der Sonne und des Mondes"; Osiris geht hier in Ptah über, der anderwärts selbst aus dem Ei entsteht, das aus dem Munde Knephs hervorgeht[3]). Aus den Gliedern des makrokosmischen Urmenschen wird auch hier das All. Als Serapis sagt er von sich: „Des Himmels Raum ist mein Haupt, mein Leib das Meer, die Erde meine Füße; meine Ohren sind im Äther und mein Auge ist in der weithin sichtbaren, leuchtenden Sonnenscheibe"[4]), bei welcher Anschauung noch deutlicher als beim Phanesmythus der Parallelismus mit dem mikrokosmischen Menschen hervortritt, der da aufschaut, Lebenssäfte hat, feststeht, hört und sieht, weil die dies bedingenden Potenzen den Kosmos erfüllen, der aus demselben Vorbilde geworden ist wie der Mensch. Auch die Wendung, daß aus den Thränen des Urwesens die Menschen werden, findet hier ihre Erklärung: im Ägyptischen ist rome, Menschen, und rimu, Thränen, ein Wortspiel.

Wie Dionysos ist Osiris das All-Leben; die Sonne, der Stier und der Phallus sind seine Symbole, Isis seine weibliche Ergänzung. Er ist aber auch Herrscher der Unterwelt, in die er bei seinem Tode eingegangen ist. Als Menschenvater ist er der Führer der Seelen. Diese sind Geister, die sich, von Seb verführt, mit

---

1) Plut. de Is. 27. Diod. I, 21. — 2) Aug. de civ. Dei VIII, 5. — 3) Plut. de Is ed. Parthey, S. 224. — 4) Brugsch a. a. O. I, S. 194; vgl. Diod. I, 11.

Schuld beladen haben, die himmlischen Sphären darum verlassen mußten, zur Buße in den irdischen Leib verbannt wurden, aber von Osiris-Hades durch die Unterwelt zum Himmel geleitet werden, wenn sie seiner Weihen teilhaft geworden. Auch hier gilt der Tierkreis und die Planetenskala als die von den Himmelsräumen zur Erdenwelt herabsteigende und wieder dahin zurückführende Bahn [1]). Die Seele des Abgeschiedenen bleibt in geheimnisvoller Verbindung mit seinem Leibe, der daher sorgfältig zu bewahren ist, weil dies die Bedingung ist „zur Erlösung der Seele und ihrer Vereinigung mit dem Urquelle des Lichtes und des Guten“ [2]). In dem „Todtenbuche“, sagt der Erlöste: „Ich bin angekommen in der Welt der leuchtenden Geister, ich bin erschienen im Thore des herrlichen Landes. Was ist diese Welt der leuchtenden Geister, der Götter neben der Sonnenwohnung? Das Thor des herrlichen Landes, die Thüröffnung, durch welche mein Vater Tum nach dem östlichen Horizonte des Himmels seinen Weg nimmt“ [3]).

Für die Wanderung in der Erdenwelt, lehrten auch die Ägypter, ist dem Menschen ein eigener Schutzgeist, *οἰκεῖος δαίμων*, beigegeben, welche Vorstellung sie freilich mit mannigfachem astrologischen Aberglauben über Nativitätsstellung u. a. versetzten [4]).

6. Das Reich des Osiris ist nach dem Glauben der Ägypter nicht bloß das Jenseits, sondern es wird in Zukunft auch auf der Erde erneuert werden. Das Orakel Amuns verkündete, es werde einst Osiris (bei dem griechischen Berichterstatter Dionysos genannt) wiederkehren, sein väterliches Reich wieder aufrichten, über die ganze Erde herrschen und als Gott verehrt werden [5]), welche Prophezeiung Alexander der Große und später Antonius auf sich anwendeten, um ihre Herrschaft zu legitimieren. Im Übrigen gestalteten die Ägypter die Lehre von den Weltaltern astronomisch und

---

[1]) Creuzer, Symbolik I [2], S. 399 f. Röth, Geschichte unserer abendl. Phil. I [2], S. 176 f. — [2]) Brugsch, Die ägyptische Götterwelt, 1868, S. 9. — [3]) Brugsch, Religion und Myth. I, S. 217. — [4]) Porph. Ep. ad Aneb., Jambl. de myst. Aeg. IX., Firmicus IV, 11. — [5]) Diod. III, 73.

astrologisch aus. Das Symbol der Welterneuerung ist der Vogel Bennu, von den Griechen Phoinix genannt, der sich verbrennt und aus seiner Asche neu entsteht; er bezeichnet zunächst die Periode von 1461 Jahren, in denen das Sonnenjahr mit dem Kultusjahre zusammentraf, dann aber die 3000jährige Periode, in welcher alle Dinge sich erneuern sollen, die Apokatastasis, genannt nem-masu, die Wiederholung der Geburten, oder mas-chāu, die Geburt der Erscheinungen oder nem-anch, die Erneuerung des Lebens[1]).

---

[1]) Creuzer, Symbolik I², S. 369, 440. Brugsch, Religion I, S. 266.

§. 5.

Die chaldäische Weisheit.

1. Die Weisheit der Chaldäer Babylons galt den Griechen als eine sehr alte und ehrwürdige, schon wegen der patriarchalischen Art ihrer Fortpflanzung. „Sie überliefern sie", sagt Diodor, „von einem Geschlechte zum andern; der Knabe, von allen Leistungen entbunden, empfängt sie von seinem Vater, und indem so die Eltern die Lehrer sind, ist der Unterricht umfassend (ἀφθόνως) und wird ihm Aufmerken und fester Glaube entgegengebracht. In dieser Weise von Kindesbeinen an in den Studien aufwachsend, gelangen sie bei der Gelehrigkeit des jugendlichen Alters und bei der Länge der darauf gewandten Zeit zu hoher Fertigkeit" (ἕξιν)[1]. Die Chaldäer galten als die ältesten und vorzüglichsten Sternkundigen. „Auf altem Boden", sagt Platon, „waren die Männer aufgewachsen, welche zuerst diese Erkenntnis erwerben sollten, gefördert durch die Schönheit sommerlichen Klimas; von da ist sie vervollkommt in Jahrtausenden und unabsehbarer Zeit (χρόνῳ μυριετεῖ καὶ ἀπείρῳ), nach allen Richtungen hin und so auch hierher verpflanzt worden; wir wollen aber annehmen, daß die Hellenen, was sie von den Barbaren empfingen, zu höherer Vollendung führen." (λάβωμεν δὲ, ὡς ὅτι περ ἂν Ἕλληνες Βαρβάρων παραλάβωσι, κάλλιον τοῦτο εἰς τέλος ἀπεργάζονται)[2]. —

---

[1]) Diod. II, 29. — [2]) Plat. ap. Eus. Praep. ev. X, 4. p. 471. Vgl. Wenn diese Sternkundigen dort als Syrer bezeichnet werden, so beruht dies auf der so häufigen Verwechslung mit den Assyriern.

Nach der Eroberung Babylons schickte Kallisthenes seinem Lehrer Aristoteles von dort astronomische Berechnungen, welche 1903 Jahre zurückreichten[1]). Die Astronomie war aber in der ältesten Zeit zugleich Astrotheologie, Lehre von einer leuchtenden Überwelt, welche der Erdenwelt Vorbild und Endziel ist; wenn Aristoteles in der Verehrung der Himmelskörper einen Überrest sehr alten Glaubens findet[2]), so werden ihm als Vermittler desselben vorzugsweise die Chaldäer gegolten haben, und seine eigene Astrotheologie dürfte hier fußen. Auch als die ältesten Vertreter der Unsterblichkeitslehre werden die chaldäischen Weisen genannt; Pausanias, der mit der Mysterienlehre vertraut war, sagt: „Ich weiß, daß die Chaldäer und die Magier der Inder zuerst gelehrt haben, daß die menschliche Seele unsterblich ist; sie haben bei den Hellenen manche Anhänger gefunden, ganz besonders an Platon, dem Sohne des Ariston“[3]).

Als Schüler der Chaldäer wird schon von älteren Berichterstattern Pythagoras genannt. Clemens von Alexandrien teilt aus der Schrift des Alexander Polyhistor „über die pythagoreischen Symbole“ mit, daß jener von dem Assyrier Nazaratos Unterricht empfangen habe[4]). Eine Verwechslung von Assyriern und Persern, Chaldäern und Magiern, wie sie manchmal vorkommt, ist hier durch die vorhergegangene Angabe ausgeschlossen, daß Pythagoras mit den hervorragendsten Chaldäern und Magiern Verkehr gehabt habe[5]). Den Namen Nazaratos bezeichnen die Assyriologen als sprachgemäß. Auf Grund von Angaben des Aristotelikers Aristoxenos (μουσικός genannt) sagt Hippolytos, der Chaldäer Zaratas habe Pythagoras gelehrt, daß es zwei Prinzipien gebe: Männliches und Weibliches, Licht und Finsternis, und ebenso, daß die Natur der Welt nach dem Einklange der Töne bestimmt sei, und die Sonne ihren Lauf enharmonisch zurücklege[5]). Plutarch nennt Zaratas, ohne Angabe der Abstammung, Pythagoras' Lehrer, von dem dieser

---

[1]) Simpl. in Ar. de coel. p. 123 u. Jamb. de my. ed Gale p. 312. — [2]) Oben §. 1, 4. — [3]) Paus. IV, 32, 4. — [4]) Clem. Al. I. p. 131. Syll. — [5]) Ib. p. 130.

gelernt habe, daß die Einheit der Vater, die Zweiheit die Mutter des Alls sei[1]). Unter diesem Zaratas kann Plutarch nicht Zoroaster meinen, da er diesen Jahrtausende vor dem troischen Kriege lebend denkt[2]).

Nächst Pythagoras wird Demokrit als Kenner chaldäischer Weisheit bezeichnet; er soll die Sittenlehre der Chaldäer dargestellt haben, die er der Säule des Akikaros zu Babylon entnommen; auch ein Buch *περὶ τῶν ἐν Βαβυλῶνι ἱερῶν γραμμάτων* und ein anderes *χαλδαϊκὸς λόγος* wird ihm zugeschrieben[3]); wenn später gefälschte Bücher theurgischen Inhalts umliefen, so wird dadurch die Verläßlichkeit jener Angaben so wenig berührt, wie durch die sogenannten salomonischen Zauberbücher die Echtheit der salomonischen Hagiographen.

Bei Empedokles kann man Anklänge an chaldäische Vorstellungen in jenen phantastischen Wesen finden, die er in die Urzeit versetzt: „Geschöpfe mit doppeltem Antlitze und doppelter Brust, Stiergestalten mit menschlichem Vorderteil und Menschengestalten mit Stierhäuptern“[4]). Derartiges war an den Wänden des Beltempels in Babylon abgebildet: Menschen mit Doppelgesicht, mit Hörnern, Rinder mit Menschenköpfen und andere Mischformen.

Das eifrigste Studium der chaldäischen Weisheit fällt in die letzte Periode der griechischen Philosophie. Jamblichos schrieb ein Werk *περὶ τῆς χαλδαϊκῆς τελειοτάτης θεολογίας*, dessen 28tes Buch zitiert wird[5]). Der Verfasser der „Mysterien der Ägypter“ erklärt die chaldäische Theologie für altertümlicher und reiner als die ägyptische, weil sie die Lehre von den Göttern schärfer von der der Dämonen unterscheide und daher keine bedrohenden Beschwörungen der ersteren kenne, die bei den Ägyptern vorkommen[6]). In besonderem Ansehen standen die damals den Griechen zugänglich gewordenen *λόγια χαλδαϊκά*, welche Proklos als *θεοπαράδοτα*

---

[1]) Plut. de an. procr. 2. — [2]) Plut. de Is. 46, — [3]) Eus. Praep. ev. X, 4. Clem. Al. Strom. I, p. 131. Diog. L. IX, 34. — [4]) Aelian. Var. hist. XVI. 29. — [5]) Dam. de princ. p. 115. Kopp. — [6]) Jambl. de myst. Aeg. VI, 7.

und als Quellen der ältesten Weisheit über alle Schriftwerke stellte; man könnte, sagte er, den Verlust aller Bücher verschmerzen, wenn nur jene „Wahrsprüche“ und Platons Timäos erhalten blieben[1]); er behandelte sie in einem Werke von 10 Büchern[2]) und führt häufig Stellen aus denselben an. Das chaldäische Original besaß noch der gelehrte Graf Johannes Picus von Mirandula im XV. Jahrhundert, aus dessen Nachlasse es Marsilius Ficinus überkam, der jedoch bei dem schlechten Zustande des Buches dasselbe nicht verwenden konnte[3]).

Wenn diese „Wahrsprüche“ auch die *λογια μαγικά* oder *Ζωροαστρεῖα* genannt werden, so liegt eine häufig vorkommende Verwechslung vor. Auf babylonischen Ursprung weisen manche in den Bruchstücken auftretenden bildlichen Ausdrücke hin, die Bewohnern eines wasserreichen Tieflandes ganz angemessen sind: wie *αὐλών* Graben, *ὄχετος* Kanal, *κόλπος* Busen, *διάπορθμος* Überfahrt, *βλύω* entsprudeln, erquellen u. a. m.; astronomisch ist der Ausdruck *τομαί*, sectores, für die vielteilige Welt u. a. Einzelne charakteristische Anschauungen der „Wahrsprüche“ lassen sich durch die Ergebnisse der Keilschriftentzifferung verifizieren, wie die Lehre von den Jyngen oder Igigis, aber um die in jenen niedergelegte Theologie mit der aus den Denkmälern geschöpften Mythologie in vollen Einklang zu bringen, ist die Kenntnis der letzteren noch nicht vorgeschritten genug[4]).

2. Der Glaube der Chaldäer an eine **einige, überweltliche Gottheit** tritt uns in verschiedenen Zeugnissen entgegen. Als „der hohe, unnahbare Gott, der ein abstrakter Begriff geblieben ist“, bezeichnen die Assyriologen die Gottheit Anu[5]). Ein anderer Name für den ersten der Götter ist nach Macrobius Adad, welcher nach

---

[1]) Marin. Vi. Procl. in fin. — [2]) Procl. in Plat. remp. p. 359. — [3]) Thom. Stanley lat. Olear. 1711. p. 1176. — [4]) Die Bruchstücke der *λόγια χαλδαϊκά*, an 300 Verse, hat gesammelt Fr. Patricius Nova de universis philosophia Ferr. 1591 u. Ven. 1593. Abgedruckt sind sie bei P. Lambecius Prodromus hist. litt. p. 97. sq., Th. Stanley hist. philos. p. 1176 sq. u. O. Heurnius Antiquitates barb. philos. II. p. 124 sq. — [5]) **Hommel**, Die semitischen Völker und Sprachen I, S. 374.

ihm der Eine bedeuten soll[1]), wofür sich das chaldäische chad und das hebräische echad anführen läßt. Wenn Diodor sagt, daß die Chaldäer an eine göttliche Vorsehung glaubten, von welcher die Ordnung und Einrichtung des Weltganzen (*ἡ τῶν ὅλων τάξις καὶ διακόσμησις*) herrühre[2]), so kann als deren Träger auch nur jene Gottheit gemeint sein. Ein Orakel, welches Eusebios aus Porphyrios entnimmt, besagt, daß allein die Chaldäer und die Hebräer Weisheit erlangt haben, indem sie den sich selbst entsprossenen (*αὐτογένεθλον*) König in reiner Verehrung (*ἁγνῶς*) anbeten"[3]); dies Zeugnis ist zwar ein spätes, da ältere griechische Orakelpriester nicht die Hebräer nennen würden, aber deren Zusammenstellung mit den Chaldäern beweist, daß man diesen ein monotheistisches Element zusprach. Als Gottesnamen treten auch Jao und Sabaoth auf. „Die Chaldäer nennen Gott Jao im Sinne von übersinnlichem Lichte (*φῶς νοητόν*) mit phönikischem Worte; auch wird er vielfach Sabaoth genannt im Sinne von: Vorstand der sieben Kreise d. i. Weltschöpfer (*δημιουργός*)"[4]). Die „Wahrsprüche" nennen die höchste Gottheit den „selbstgeborenen väterlichen Geist", „die hohe Einheit" (*ταναὴ μονάς*) oder „die väterliche Tiefe" (*βύθος πατρῷον*), letzteres ein auch bei den Gnostikern gangbarer Ausdruck.

Die Einheit erzeugt nach den „Wahrsprüchen" aus sich die Zweiheit, die nun „bei ihr sitzt" und „in gedanklichen Sektoren erstrahlt" (*ἀστράπτει νοεραῖς τομαῖς*), die das All regieren und ordnen, was da geordnet ist; diese bilden „die leuchtende Dreiheit", nach der Alles gemessen ist. Damit stimmen die Angaben des Aristotelikers Eudemos überein, der die männliche Einheit Apason, die weibliche Zweiheit Tauthe, die Mutter der Götter, nennt, die als eingeborenen Sohn (*μονογενῆ παῖδα*), den Moymis (*μωυμῖν*), hervorbringen, den Eudemos für die gedankliche Welt (*νοητὸς κόσμος*) erklärt[5]). Die „Wahrsprüche" nennen diese Gottheit *νοῦς* und bestimmen ihren Ausgang von der Einheit mit den Worten: „Der

[1]) Macr. Sat. I, 21. — [2]) Diod. II, 30. — [3]) Eus. praep. ev. IX, 10. — [4]) Lyd. de mens. p. 83, vgl. die Noten zu Macrob. Sat. I, 18 ed. Janus. — [5]) Eud. ap. Dam. de princ. p. 384. Kopp.

Vater raffte sich auf (ἥρπασε), indem er nicht in seiner gedanklichen Kraft das eigene Feuer einschloß, denn nicht geht von dem väterlichen Anfange etwas Unvollkommnes aus; alles machte der Vater vollkommen und gab es dem Nus, als dem zweiten, welchen die Geschlechter der Menschen den ersten nennen"[1]). Es ist dieselbe Weltpotenz, die auch als die Zeit, χρόνος, bezeichnet wird: „Die Blüte der anfangs entsprossenen Grundgestalt erquoll zuerst aus dem Vater" (ἀκμὴ ἀρχεγόνου ἰδέας πρώτη πατρός ἔβλυσε); sie heißt „der innenweltliche Gott (θεός ἐγκόσμιος), der ewige, unermeßliche, jung und alt zugleich, der Schraube vergleichbar" (ἑλικοειδής)[2]). „Die Zeit", sagt ein Berichterstatter, „als Inbegriff (ὁλότης) angesehen, wurde von den Chaldäern wie in den andern Religionen (καὶ ὑπὸ τῆς ἄλλης ἁγιστείας) verehrt"[3]).

Einen Abkömmling von Moymis nennt Eudemos den Gott Bel, den Demiurgen, den die „Wahrsprüche" meinen müssen, wenn sie von dem Geiste als „Künstler der Feuerwelt" (κόσμου τεχνίτης πυρίου) sprechen. Er war der in Babylon zumeist verehrte Gott, der eigentliche Kultusgott der Chaldäer, von den Griechen als Zeus bezeichnet.

3. Bel heißt nun „der Herr Gesammtheit der Igigis"[4]), die als geflügelte Geister zu denken sind, deren die Denkmäler so viele Arten aufweisen. Die „Wahrsprüche" nennen sie Iyngen, Symbole, Quellen, Banden, Siegel, Vorbilder und geradezu Ideeen, und beschreiben vers. 93—118 ihr Wirken in mannigfaltiger Weise, durchweg in altertümlichen, originellen Ausdrücken, auf die ein litterarischer Fälscher nimmermehr verfallen wäre. „Der Geist des Vaters", heißt es, „ließ herausbrausen (ἐῤῥοίζησε) mit unermüdetem Ratschlusse allgestaltige Formen (παμμόρφους ἰδέας), die von einer Quelle ausfliegen; sie flogen vom Vater aus (ἐξέθορον), vermöge des Willens und Ratschlusses, durch welchen mit dem Vater anderes und anderes Leben von den geteilten Kanälen verbunden wird;

---

[1]) Or. chald. 24 sq. Stanl. — [2]) Ib. 212. — [3]) Simpl. in Ar. Phys. IV. 188. — [4]) Hommel a. a. O. I., S. 370.

denn der König setzte der vielgestaltigen Welt eine gedankliche Grundgestalt vor (προὔθηκεν νοερὸν τύπον) ewig und nicht nach Art der Welt (οὐ κατὰ κόσμον), die Spur der Gestalt verfolgend (ἴχνος ἐπειγόμενος μορφῆς), wonach die Welt wurde, mit vielartigen Formen begnadet (ἰδέαις κεχαρισμένος), deren Quelle eine einige ist. Von ihr brausen sie hervor (ῥοιζοῦνται), geteilt, unnahbar, ausbrechend (ῥηγνύμεναι), um den Leib der Welt schwebend, um die weiten Busen, Schwärmen gleich, dahin und dorthin gewendet, denkende Gedanken (ἔννοιαι νοεραί) von der väterlichen Quelle aus, pflückend die Blüten des Feuers der rastlosen Zeit; vom Vater haben sie die Gedanken, die denkenden Iyngen, und werden mit lautlosem Ratschlusse zum Denken bewegt." Als spekulativer Kern dieser Intuition stellt sich leicht der Gedanke heraus, daß der Welt zunächst *ein* Vorbild vorgesetzt ist, welches mit jenem Moymis zusammenfällt, das sich aber in eine Fülle von Vorbildern gliedert, die zugleich übersinnliche Weltkräfte sind und alles Leben mit der Gottheit verbinden.

„Sinnbilder (σύμβολα)", heißt es an anderer Stelle, „säte der Vatergeist in die Welt, der das Gedankliche denkt und das Unaussprechliche herrlich herstellt (καλλωπίζει), die von *einer* Natur sind, Teilung wirkend und doch ungeteilt"[1]. Ihr Werk ist „das Ungesiegelte zu *siegeln*" (τὰ ἀτύπωτα τυποῦσθαι) und sichtbare Nachbildungen (μιμήματα) des Unsichtbaren zu machen". Als die Wärme des Lebens spendend, heißen sie aber auch die Fackeln (πρηστῆρες), als die Lebenssäfte führend: Quellen oder Kanäle (πηγαί, ὄχετοι); als die auseinanderstrebenden Stoffe zusammenhaltend: ἀνοχῆες, Haltekräfte, oder συνοχῆες, Klammern, Bindegewalten, oder mit minder sinnlichem Ausdrucke: συμπαθεῖαι, „die eins zum andern ziehen"[2]. Die Kette der Iyngen ist das *Band* der *Liebe*, das die Wesen zusammenhält: „Auf Werke sinnend, senkte der Vatergeist Allen die feuergewaltige Fessel der Liebe ein

[1]) Orac. 44. — [2]) Philostr. Opp. ed. Olear. p. 34 Not. 21 u. p. 394. Not. 14.

(ἐνέσκειρε δεσμὸν πυριβριθῆ ἔρωτος), damit ihm Alles in Liebe bestünde auf unabsehbare Zeit.“

Welche Bedeutung die Vorstellung von den Vorbildern der Wesen für das Denken jener Stämme hatte, zeigen die Denkmäler von Ninive mit ihren Gestalten, in denen sich Mensch, Löwe, Stier, Adler zu phantastischer Einheit verbinden, als Repräsentanten und Vorbilder der Geschöpfe. Es ist gleichsam das Lebendige, „das Lebewesen an sich“, αὐτὸ τὸ ζῷον, welches uns hier entgegentritt, der Inbegriff von Leben und Kraft, und wir verstehen, daß diese Vorstellung auch in der Kosmogonie eine hervorragende Rolle spielen mußte.

Eine andere Wendung der Anschauung, daß alles Endliche und Sinnliche durch ein Höheres vorgebildet sei, treffen wir in der Astrologie an, als deren Begründer die Chaldäer allgemein angesehen wurden. Sie ist zu einem Reste des Aberglaubens geworden, aber ihr Grundgedanke: die Vorbildlichkeit der kosmischen Erscheinungen für die irdischen Vorgänge, hat mit der tiefsinnigen Intuition von den Siegeln der Dinge eine innere Verwandtschaft. „Die Götter“, heißt es in der Schrift von den ägyptischen Mysterien, „machen die Weltgestaltung zum Nachbilde eines Vorverkündeten (ἀποτυποῦσι διὰ τῆς προδηλώσεως); wie sie Alles als Abbild ins Leben rufen (δι' εἰκόνων γεννῶσι), so deuten sie auch Alles durch Zeichen (διὰ συνθημάτων) an.“ Wie die Dinge, das ist die Vorstellung, die Abdrücke übersinnlicher Siegel sind, so ist auch das Geflecht des irdischen Geschehens Nachbildung eines Lichtgewebes höherer Ordnung; von diesem aber ist der nächste und ähnlichste Abdruck das wechselnde Bild, welches die Himmelslichter und ihre Kreise zeigen, gleichsam das Bindeglied zwischen den göttlichen Bestimmungen und den Vorgängen auf Erden, selbst ein Rätsel wie jene Endglieder, aber der Beobachtung und Rechnung zugänglich. Aus dieser astrotheologischen Anschauung sog sowohl die Astronomie als die Astrologie ihre Nahrung.

---

[1]) Jamb. de myst. Aeg. I, 15.

4. Wenn Clemens von Alexandrien sagt: „Schon die Philosophie der Barbaren kannte die gedankliche Welt (*κόσμον νοητόν*) und die sinnliche (*αἰσθητόν*), die eine als vorbildlich (*ἀρχέτυπον*), die andere als Ebenbild des sogenannten Vorbildes (*εἰκόνα τοῦ καλουμένου παραδείγματος*); jene weiht sie der Einheit als gedankliche, die sinnliche aber der Sechszahl“[1]), so schwebt ihm die chaldäische Spekulation vor, welche besonders der Sechszahl eine kosmische Bedeutung beimaß. Sie galt als Zahl der Zeugung, weil in ihr Addition und Multiplikation, also Zuwachs und Vervielfältigung zusammentreffen: $1 + 2 + 3 = 1.\ 2.\ 3. = 6$; auch wird die Beobachtung, daß der Radius sechsmal als Kreissehne gezeichnet werden kann, in Betracht gezogen worden sein; das reguläre Sechseck hat für die ganze Kunst des Orients eine grundlegende Bedeutung; daß hier wieder Beobachtung der Natur, etwa der Bienenzelle, mitwirkte, ist wahrscheinlich, wobei sich zugleich wieder religiöse Vorstellungen einmischten, da die Bienen, als Sinnbilder der Seele und als aus dem Paradiese gekommen angesehen wurden[2]).

Die Siebenzahl war als die Zahl der Planeten von kosmischer Bedeutung; in sieben Stufen erhob sich der Weltempel, das Abbild des Paradiesesberges, den nach der aufgefundenen Inschrift Nabuchodonosor vollendete, nachdem der Bau durch Gewitter, Verwirrung und Scheidung der Sprachen vor 42 Generationen ins Stocken geraten war[3]). Die Zehnzahl war heilig als die Zahl der Urväter von Adam, mit welchem Namen die Chaldäer den Protoplasten bezeichneten[4]), bis zu Xisuthrus, dem Sintflutpatriarchen.

Jede Gottheit hatte ihre Zahl; ein Verzeichnis der Hauptgötter mit ihren Zahlen giebt eine in Ninive gefundene Thontafel; die Götter scheinen mit ganzen, die Dämonen mit gebrochenen Zahlen bezeichnet worden zu sein[5]).

---

[1]) Clem. Al. Strom. V. p. 253, oben §. 1, 1. — [2]) Oben §. 2, 8. Porph. de antr. Ny. 18 Verg. Georg. IV, 220. W. Menzel, Die vorchristliche Unsterblichkeitslehre II, S. 122. — [3]) Lüken, Die Traditionen des Menschengeschlechts, S. 308 f. u. 334. Kaulen, Die Sprachverwirrung, 1856, S. 171. — [4]) Hipp. Ref. V, 7 p. 136. — [5]) Cantor, Geschichte der Mathematik I, S. 86.

Die Verbindung, in welche die Chaldäer Arithmetik und Musik setzten, spricht sich in dem Namen des harmonischen Mittels und dem der harmonischen Proportion aus, die nach unserer Bezeichnung die Formen $\frac{2ab}{a+b}$ und $a : \frac{a+b}{2} = \frac{2ab}{a+b} : b$ haben; beide soll Pythagoras bei den Babyloniern kennen gelernt haben[1]).

Auch die Anschauung von der kosmischen Musik besaßen die Chaldäer; sie lehrten nach Plutarch, daß der Frühling zum Herbste im Verhältnisse der Quart, zum Winter in dem der Quint, zum Sommer in dem der Oktav stehe[2]), eine Angabe, die fehlerhaft sein muß, aber genügt, um auch hier die Anschauung der Vorzeit von der Übereinstimmung musikalischer und kosmischer Verhältnisse wiedererkennen zu lassen.

5. Die Anschauung, daß die Weltbildung und der Weltbestand auf dem Zusammenwirken zweier Prinzipien beruhen, ist auch den Chaldäern geläufig. Sie spricht sich mythisch in den schon erwähnten Gestalten Apason und Tauthe aus und noch drastischer in dem Mythus von Bel und Omoroka oder Markaia. Die letztere weibliche Gottheit ist das Chaos, die Wasserwüste, sonst Tiamat, Mu-ummu, oder Thalatt genannt. Sie gebietet über jene ungeheuerlichen Geschöpfe der Vorzeit und wird von Bel in zwei Teile gespalten, aus denen Himmel und Erde werden; jene Wesen aber vernichtet er und läßt aus den Blutstropfen seines abgeschlagenen Hauptes, die sich mit der Erde mischen, die Menschen entstehen[3]). In den „Wahrsprüchen“ erscheint eine Göttin, welche Hekate genannt wird, die diesem gestaltlosen Prinzip entsprechen dürfte.

Eigentümlich ist die Vorstellung, daß das Chaos zum Teil noch fortbesteht, da die Erde auf einem gähnenden Abgrunde chaotischen Wassers ruht, welches durch finstere Verschläge mit riesenhaften Thoren verhindert wird, die Welt zu überschwemmen. Tiefsinnig ist die Anschauung, daß die Ordnung der Welt auf einem

---

[1]) Jambl. Introd. in Nic. Ar. p. 141. — [2]) Plut. de an. procr. 31. — [3]) Berosus l. Eus. Chron. II, 4, 6 und Sync. p. 28.

hochheiligen Eide beruht, welchen die Götter von Uranfang allen Geschöpfen abgenommen haben und in dessen Verletzung alle Unordnung und Verwirrung besteht[1]), eine Vorstellung, die mit jenen Prädikaten der Igigi: *συνοχῆες* und *ἀνοχῆες*, Bindegewalten und Haltekräfte, sehr wohl übereinstimmt, wie ja auch bei den Griechen die überwachenden Schicksalsgottheiten sich mit den gestaltenden Weltkräften verschränken.

Der Gegensatz des Gestaltenden, Männlichen und des Formlosen, Empfangenden, Weiblichen, wird nun auch auf die Sternbilder übertragen, die teils männlich-eingestaltig, teils weiblich-zweigestaltig sind und so auch den Grundgegensatz von Eins und zwei ausdrücken[2]), womit sich nun auch die moralischen Gegensätze von freundlich und feindlich, gut und böse verbinden.

Auf der Vereinigung beider Potenzen, mythisch gefaßt: auf der Verbindung von Adonis und Aphrodite, beruht nun das Leben, die Seele, der Ausdruck der Dreiheit und drei Vermögen vereinigend. „Die Assyrier", sagt Hippolytos, „haben die Seele für dreiteilig (*τριμερῆ*) erklärt; jedes Naturwesen (*φύσις*) lehren sie, strebt nach Beseelung, das eine so, das andere anders; die Seele ist der Grund von Allem, was da wird. Nichts kann ohne Seele Nahrung (*τροφή*) und Zuwachs (*αὔξησις*) gewinnen; auch die Steine sind beseelt, weil sie des Zuwachses fähig sind; Zuwachs giebt es nicht ohne Nahrung, denn das Wachsende wächst durch Zusatz (*κατὰ προςθήκην*), Zusatz ist aber die Nahrung des Genährten. So strebt jede Natur, himmlisch, irdisch oder unterirdisch, nach Beseelung. Dies meinen die Assyrer mit Adonis oder Endymion" [3]).

Diese Vorstellung von der Allbeseelung wird nun bei den Chaldäern leider die Brücke zu jenem Kultus der zeugenden und und empfangenden Natur, wie er im Mylittadienste seinen abschreckenden Ausdruck findet.

---

[1]) Otto Gruppe, Die griechischen Kulte und Mythen I, S. 340. — [2]) Hipp. Ref. V, 13. p. 180. — [3]) Hipp. Ref. V, 7. p. 138.

6. In Adonis hat man mit Recht die Osiris und Dionysos entsprechende Göttergestalt gefunden [1]), der also auch der Protoplastenkult zu grunde liegt. So tritt neben die monotheistische Grundanschauung auch hier eine pantheistische; die Gottheit wird als „die das All zusammenfassende Seele" [2]), also als Weltseele gefaßt. Doch treibt hier der Mythus nicht jene wilden Ranken, wie sie der Osiris- und Dionysoskult zeigen; die Urgeschichte des Menschen wird noch nicht ganz in die Kosmogonie hineingezogen; die Erinnerungen an die Patriarchen, die Flut, den Turmbau, die Sprachenteilung halten hier der mythischen Phantasie besser Stand.

Der Schirmherr der Seelen ist Merodach, „der erstgeborene Sohn der Wasser der Tiefe, der barmherzige Herr, der es liebt, die Todten zu erwecken" [3]). Er wird angerufen, den Verstorbenen eine selige Wohnung zu geben und sie vor dem Reiche Irkalla's, der Unterwelt, zu bewahren, „dem Lande ohne Heimkehr, dem Gebiete der Verwesung, dem Hause der Finsternis, dem Hause mit Eingang, aber ohne Ausgang, vor der Straße, auf der Niemand umwenden kann" [4]). Dem Sterbenden reichen Merodach und Istar, die Tochter des Mondes, den funkelnden Becher, was an die bakchischen Mischkrüge erinnert, aus denen die Seelen trinken. Die chaldäischen Weihekulte, *τελεσιουργικὰ χαλδαϊκά*, standen auch bei den Griechen in Ansehen [5]).

Die Lehre von den Schutzgeistern ist auch hier vorhanden. In den „Wahrsprüchen" werden Teletarchen als eine Klasse von Gottheiten, jedenfalls als Schützer der Geweiheten genannt. Nach der Konstellation bei der Geburt des Menschen, d. i. bei dem Herabkommen der Seele aus der Sternenwelt, bestimmt sich sein Genius, der ebensowohl als Schutzgeist wie als geistige Kraft gedacht wird. Daneben bestand der Glaube, daß auch jedem Körperteile ein Schutzgeist vorstehe (*φυλακτήριον πρὸς ἕκαστον μόριον*) [6]).

---

[1]) Plut. Quaest. conv. IV, 5 u. f. — [2]) Philo de migr. Abr. 415 sq. — [3]) Hommel a. a. O. I, S. 374. — [4]) Kaulen, Assyrier und Babylonier 1882, S. 151. — [5]) Aug. de civ. Dei X, 32. — [6]) Suid. s. v. Ἰουλιανός.

Die Weltalter faßten die Chaldäer ebenfalls astronomisch. Die große Flut galt ihnen als der Winter des Weltjahres, von welchem der Weltbrand der Sommer sein wird. Dieser Brand ist die Auflösung der endlichen Wesen in das Feuer des Empyreums, also die Zurücknahme der Welt in die Gottheit, von der einstmals die Igigi das schaffende Feuer überallhin getragen hatten. Die Welt wird in Gott aufgehoben in dem Sinne der Auflösung und in dem Sinne der Aufbewahrung, denn der Vernichtung soll die Wiederherstellung, ἀποκατάστασις, folgen[1]).

---

[1]) Sen. Nat. quaest. III, 29. Censor. de die nat. 18, 11.

§. 6.

Die Magierlehre.

1. Glaube und Wissenschaft der Magier, der Priesterkaste der eranischen Völker: Baktrer, Meder, und Perser, stand bei den Griechen als altertümlich und tiefsinnig in bedeutendem Ansehen; Einwirkungen des Ormuzdkultes wollen manche Forscher (Creuzer, Welcker) in den Götterdiensten der kleinasiatischen Griechen, besonders dem der ephesischen Artemis, finden. Von Pythagoras wird gesagt, daß er wie von den Ägyptern die Geometrie, von den Phönikern die Zahlenkunde, von den Chaldäern die Astronomie, so von den Magiern die Götterverehrung und die sonstigen Lebensvorschriften (*αγιστεία θεῶν καὶ τὰ λοιπὰ τῶν περὶ τὸν βίον ἐπιτηδεύματα*) entnommen habe[1]). Der Einfluß eranischer Vorstellungen auf Herakleitos, der sein Buch im Archiv der ephesischen Artemis niederlegte, wird von unbefangenen Forschern nicht mehr in Frage gestellt. Des Besitzes zoroastrischer Geheimschriften rühmte sich der Kreis des Sophisten Protagoras[2]), der freilich keine Weisheit daraus geschöpft hat. Platon erwähnt die *μαγεία ἡ Ζωροάστρου τοῦ Ὡρομάζου* und nennt sie *θεῶν θεραπεία*[3]); die bei ihm sich vorfindenden Anklänge an die Auferstehungslehre[4]) sind am wahrscheinlichsten auf zoroastrische Einflüsse zurückzuführen.

---

[1]) Porph. Vi. Py. 6. — [2]) Clem. Al. Strom. I. p. 131. — [3]) Alc. I. p. 121 fin. — [4]) Pol. p. 269, Rep. X. p. 614; vgl. Cl. Al. Strom. V. p. 255, welcher unter ’Ηρ Zoroaster versteht.

Demokrit eignete sich die Auferstehungslehre der Magier an[1]). Aristoteles verfaßte eine Schrift *μαγικόν*[2]); er gedenkt der Magier lobend, weil sie das Gute an den Anfang gesetzt haben[3]). Der Aristoteliker Hermippos im dritten Jahrhundert v. Chr. kannte die zoroastrischen Religionsurkunden so genau, daß er die Titel der einzelnen Bücher, sowie die Zahl der Verse angeben konnte[4]). Die Angaben der Alten über das Religionssystem der Magier haben die durch Anquétil-Duperron zugänglich gemachten heiligen Bücher der Perser in allen Hauptpunkten bestätigt. Im ausgehenden Altertume fand der persische Mithradienst mit seinen Mysterien weite Verbreitung, was auch auf ältere Zusammenhänge schließen läßt. Die Weisheit der Magier kann somit ebenfalls als eines der Bindeglieder zwischen Urtradition und Spekulation gelten.

2. An die Spitze des Religionssystems der Magier setzen die alten Berichterstatter ein einiges, geistiges Wesen, das sie Zeit, Ewigkeit, Raum, Himmel, Geschick nennen. „Die Magier", sagt Eudemos, „und der ganze arische Stamm nennen das gedankliche All und Eine (*τὸ νοητὸν ἅπαν ἡνωμένον*) teils den Raum (*τόπον*), teils die Zeit (*χρόνον*), woraus sich der gute Gott und der böse Dämon, oder, wie manche lehren, noch vor diesen, Licht und Finsternis, ausgeschieden hätten. Diese beiden aber bilden, nachdem sich die ungeschiedene Natur in sie geteilt hatte, nun eine Doppelreihe von Mächten, von denen die eine Oromasdes, die andere Areimanios regiert"[5]). Jenes Urwesen meint auch Herodot, wenn er sagt, die Perser nennen den ganzen Umkreis des Himmels, also den unendlichen Raum, Zeus[6]); als Analogie für Ormuzd dagegen galt vorzugsweise Apollon, der wie jener nur ein Sproß des höchsten Gottes ist. Auch das **πρῶτον γεννῆσαν ἄριστον**, das Aristoteles als Princip der Magier bezeichnet[7]), ist auf jene Urgottheit zu beziehen, nicht bloß wegen der neutralen Form, sondern auch weil

---

[1]) Plin. H. N. VII, 56. — [2]) Diog. Laert. I, 8. — [3]) Met. XIV, 4, 7. — [4]) Plin. H. N. XXX, 1; vgl. Chr. Lassen, Indische Altertumskunde III, S. 440. — [5]) Eud. ap. Dam. de princ. p. 384. — [6]) Her. I, 131. — [7]) Ar. Met. XIV, 4, 7.

Ormuzd schaffend, aber nicht zeugend gedacht wird. Der Kirchenschriftsteller Theodor von Mopsueste nennt jene Gottheit: *αἰών, ἀρχηγὸς πάντων, τύχη* und *Ζαρουάν*[1]).

Damit wird nun der Name genannt, den die Urkunden selbst bieten: Zaruana akarana, in Pehlviform: Zervane akerene, d. i. das ungeschaffene All, oder der Inbegriff des Ursprünglichen. Daß ihm die beiden kämpfenden und alle anderen Götter entstammend gedacht werden, geht aus einer Anrede von Ormuzd an Ahriman hervor, wo es heißt: „Das in Herrlichkeit gehüllte Wesen, Zaruana Akarana, hat dich geschaffen; durch seine Größe wurden auch die Amschaspands geschaffen, die reinen Geschöpfe, die heiligen Herrscher"[2]). Bei anderen Schöpfungen wirkt es mit durch seinen Segen; so hat Ormuzd den großen Geist Bahman „aus seinem eigenen Glanze unter dem Segen der unendlichen Zeit geschaffen"[3]). Wenn dieses Urwesen in den Zendbüchern gegen Ormuzd zurücktritt, so erklärt sich dies daraus, daß jene Schriften liturgischen Charakter haben, also dem Kultus dienen, und dieser sich wie überall, den demiurgischen und gesetzgebenden Gottheiten zuwendet, während die Urgottheit der mystisch-spekulativen Betrachtung ihre Nahrung giebt.

Nicht erst Ormuzd, sondern schon dem Urwesen eignet das Schöpferwort, Ahuna-Vairja, in Pehlviform: Honover, zu. Durch dieses schafft es das Urfeuer, welches besungen wird mit den Worten: „Ich nahe mich dir, o du seit dem Anbeginn der Dinge wirkendes Feuer, du Grund der Vereinigung zwischen Ormuzd und dem in Herrlichkeit gehüllten Wesen"[4]), und das ebenso als Urlicht gefeiert wird: „das erhabene, glänzende Urlicht ist zu Anfang geschaffen; dieses Licht, das von selbst glänzt und wodurch die Sterne, der Mond und die Sonne sichtbar sind"[5]). Jenes Wort, oder eigentlich Gebet, wird nun personifiziert und aus Leib und Seele bestehend gedacht. Nachdrücklich wird es als der Schöpfung voraus-

---

[1]) Phot. Bibl. 81. p. 115. Hoesch; vgl. Kleuker, Zendavesta, Schlußband, S. 173. — [2]) Vendidad 19. — [3]) J. Braun, Naturgeschichte der Sage 1864 I, S. 151. — [4]) Kleuker, Zendavesta I, S. 126. — [5]) Das. Anhang I, S. 209.

gehend bezeichnet: „Das reine, heilige, schnellwirkende Wort, o Sapetman Zoroaster, war vor dem Himmel, vor dem Wasser, vor der Erde, vor den Heerden, vor den Bäumen, vor dem Feuer, dem Ormuzd-sohne [dem Abbilde des Urfeuers], vor den reinen Menschen, vor den Dev's, vor der ganzen vorhandenen Welt, vor allen Gütern, vor allen reinen Ormuzd-geschaffenen Keimen“ [1]).

Die Gestalt, in der die schaffende Gottheit als solche, der Demiurg, Weltkünstler, verehrt wird, ist nun Ormuzd, in der Zendform: Ahura-mazda, was entweder: der Geist, der große Gott, oder: der weise Gebieter bedeutet. Er wird gepriesen als der Schöpfer, der Bildner des Guten, der Reine, der Herr der Wahrheit, der Allwissende [2]). Er kennt oder versteht das Schöpferwort und er vornehmlich wendet es an.

Im Geschaffenen werden zwei Welten unterschieden, eine sinnliche oder geistige, manahjô oder ahuirjehe, und eine körperliche, açtat anghus [3]). Zu der ersteren gehören die Geister, aber auch geistige oder gedankliche Dinge, wie das Gesetz, daêna, die heilige Schrift, mantra-çpenta, die nun auch, personifiziert, als Geister oder Genien gedacht werden. Wenn die griechischen Berichterstatter den Magiern die Unterscheidung eines *κόσμος νοητός* und eines *κόσμος αἰσθητός* zusprechen, so schieben sie ihnen nicht Platonisches unter, sondern berichten sachgemäß; nur ist die Scheidung des *νοητόν* vom *νοερόν*, also des Intellektuellen vom Intelligiblen oder der Geisteswelt von der Geisterwelt in dieser Lehre noch unvollzogen, was aber in gewissem Sinne auch von der platonischen zu sagen ist, deren Ideeen oft den Genien ähnlicher erscheinen als den Begriffen.

3. Die guten Geister, welche Ormuzd, sechs an der Zahl, schafft, werden durch geistig-sittliche Attribute bestimmt gedacht. Der erste ist Bahman, in Zendform: Vahumano d. i. die gute Gesinnung, von Plutarch ganz richtig *θεὸς εὐνοίας* genannt [4]); ihm folgt

---

[1]) Jaçna 19. — [2]) Fr. Spiegel, Avesta. III, S. VI. — [3]) Jaçna 56, 10, 5 bei Spiegel II, S. 181; vgl. III, S. III. — [4]) Plut. de Is. 47.

Aschavahista, der Bewahrer des Feuers und der Reinheit, als θεὸς ἀληθείας bezeichnet; ferner Kschatravairja, der Geist der Herrschaft, θεὸς εὐνομίας; ferner die auch weiblich gedachte Gottheit Çpentaarmaiti, in Pehlviform: Spandomat, die heilige Weisheit, Ormuzds schöne Tochter; ferner der Geist des rechten Lebens, θεὸς σοφίας, zugleich Mutter Erde; ferner Haurvatat, der Geist der Fülle, θεὸς πλούτου, zugleich Herr der Gewässer; endlich Amertat, „der Stifter der Freude am Schönen", ὁ τῶν ἐπὶ τοῖς καλοῖς ἡδέων δημιουργός, zugleich Herr der Pflanzenwelt. Unter diesen Geistern standen die 24 oder 28 Jazatas oder Izeds, die Schutzherrn der Monatstage. Von Ormuzd geschaffen sind auch die Gestirngeister, denen er den Sirius als Wächter und Aufseher vorsetzte. Geistige Flügelwesen wurden als Vermittler von Geister- und Erdenwelt gedacht; in den Hymnen werden Vögel besungen, welche die vom Weisheitsgotte geschaffene Haomapflanze, aus der das welterhaltende Opfer bereitet wurde, überallhin tragen[1]); ein Vogelwesen Karschipta hat das Gesetz der Urzeit verkündet[2]). Vier ähnliche Geister, von den Griechen Jyngen genannt, waren in Gestalt von Vögeln mit Mädchenhäuptern über dem Trone der Perserkönige abgebildet; sie hießen die Götterzungen, γλῶτται und bedeuteten die Schicksalsmächte[3]), so daß die Musen und Seirenen so gut wie die chaldäischen Igigi's auch hier ihr Gegenbild finden.

Die Vorstellung von einer Regelung des Weltgeschehens nach den Gesetzen der Zahl und des Klanges tritt bei den Magiern weniger hervor als anderwärts; die Ordnung war ihnen vorzugsweise die Erfüllung der Gebote und Vorschriften des Gesetzes; die diesem konforme Verfassung wurde mehr als Reinheit, denn als Einklang oder Schönheit gedacht. Die an die Zahl geknüpften Reihen haben nicht einen kosmischen, sondern einen ethisch-sozialen Inhalt: drei ist die Zahl der höchsten Gebote: Gutes denken, sprechen, thun; vier die Zahl der Stände: Priester, Krieger, Ackerbauer, Handwerker; fünf die Zahl der Oberhäupter: der Hausherr, der Gau-

---

[1]) Jaçna 10, 27 bei Spiegel II, S. 79. — [2]) Vendidad 2, 139. — [3]) Creuzer, Symbolik I[2], S. 724 u. 500.

vorstand, das Haupt der Genossenschaft, der Landesfürst und Zarathustra; aber auch die Zahl der guten Werke ist fünf: Gutes denken, sprechen, thun, hören und rein sein; sechs ist die Zahl der höheren Geister; sieben ist die Zahl der Teile der Erde, der Eingänge in die Unterwelt u. s. w.; zehn die Zahl der Patriarchen, Parabhata oder Peschdadier genannt, „der Menschen vom alten Gesetze, die sich von dem Haoma des Paradieses ernährten“.

Es war weniger ein Weltgerüst, wie es die Zahl herstellt, als vielmehr ein System von weltdurchwaltenden **Kräften**, worauf die Magier ihr Sinnen richteten, Kräfte, die zugleich ihren göttlichen, übersinnlichen Grundzug bewahren und doch in die Körperwelt eingehen. Dieses Streben, der Transzendenz und der Immanenz zugleich genug zu thun, prägt sich in der, diesem Glaubenskreise eignen Intuition von den Fravaschi's oder **Feruer's** aus. Der Name wird entweder von der Wurzel vas, sein, abgeleitet, so daß er „vorwesend“ bedeutet, oder von vaksch wachsen, so daß er „hervorwachsen machend“ ausdrückt. Sie sind zunächst Geister, Genien, „Ormuzd's lichtes Volk“, seine strahlenden Schaaren im Kampfe mit Ahriman, und werden in den Gestirnen wohnend gedacht. Zu ihnen gehören die Seelen, die noch nicht in die Erdenwelt eingegangen sind, und ebenso jene, die sie nach frommem Leben verlassen haben, also die ungeborenen und die abgeschiedenen Seelen; so werden oft die Feuers der Vorväter angerufen, manes, *θεοί πατρῷοι*. Die Feuers sind ferner die Schutzgeister der Menschen, die sie durchs Leben geleiten; sie stehen aber nicht bloß dem Einzelnen vor, sondern ganze Gaue und Länder haben ihre Feuers. Durch seinen Feruer steht der Mensch mit der Überwelt in Verbindung, hat an ihr Anteil; jener ist das Himmlische, Reine, Vorbildliche in ihm, sein besseres Selbst, und so wird der Feruer zu einer Seelenkraft im Menschen: er ist das, „wodurch der Mensch denkt“[1]), der Geist in ihm, wie ja auch die uns geläufigen Worte: Geist und Genius einen ähnlichen Bedeutungsübergang zeigen. Ist der Feruer

---

[1]) Jescht 13, 1.

das, wodurch ein Wesen mit dem Höchsten und Reinsten zusammenhängt, so kann auch einer Gottheit ein solcher zugeschrieben werden. Ormuzd's Feruer wird angerufen mit Unterscheidung von seinem Körper, den das Licht bildet: „Ich bringe Opfer allen diesen Feruers, die von Anbeginn sind, dem Feruer Ormuzds, dem vollkommnsten, vortrefflichsten, reinsten, stärksten, verständigsten, der den reinen Körper hat, der über Alles heilig ist[1].“ Wenn Porphyrios sagt, der höchste Gott gleiche nach der Magierlehre „dem Leibe nach dem Lichte, dem Geiste nach der Wahrheit“[2]), so bezeichnet der letztere Ausdruck den Feruer des Gottes. Aber nicht bloß intellektuellen sondern auch intelligiblen Wesen kann ein Feruer zugesprochen werden: auch das Schöpferwort Honover hat einen Feruer; Zoroaster sagt: „Ich bringe Opfer der Seele des vortrefflichen Wortes, das einen Leib gleich Serosch hat, glänzend von Licht, weitaus sichtbar“[3]). So hat auch das Gesetz, dâena seinen Feruer; wenn wir vom Geiste des Gesetzes sprechen können, konnten die Magier von dessen Seele oder Genius reden.

Die Anschauung von der Allbeseelung der Natur nimmt nun die Form einer Erfüllung derselben mit Feruers an. Ormuzd sagt von ihnen: „Ich erhalte durch sie den Himmel und die himmlischen Wasserquellen, die Erde, die Flüsse, die Kinder im Mutterleibe“. Sie gehen aus dem Leibe des makrokosmischen Menschen, dem Vorbilde der Welt, hervor. Sie sind Vorbild, Maß, Wesen, Grundkraft der Geschöpfe. Anquétil-Duperron nennt sie: l'expression la plus parfaite de la pensée du Créateur, appliquée à tel objet particulier, die aber zugleich êtres raisonnables wirkt[5]). Kleuker charakterisiert sie als den Übergang oder das Mittelglied zwischen dem Schöpfergedanken der Substanz und der Substanz selbst. „Weil der Wesenschöpfer, nach dem Geiste des Zendavesta, keine Gedanken leer denkt, so dachte er lauter Feruers; sie sind die ersten reinen Abdrücke ihrer künftigen Wesen und Ge-

[1]) Jescht, Farvardie 22. — [2]) Porph. Vi. Py. 41. — [3]) Kleuker, Zendavesta, Anhang I, 1, S. 617. — [4]) Jescht 13, 1. — [5]) Kleuker, Anhang I, II, S. 305.

schöpfe, das was in diesen abgezogener Geist, reinste Funktion himmlischer und göttlicher Natur ist"[1]). So finden wir in diesen denkwürdigen Gebilden der Magierlehre Anklänge ebenso an den sokratischen Dämoniumglauben, wie an die platonische Ideeenlehre und die aristotelische Entelechieenlehre[2]).

Auf die Annahme von **Vorbildern** wurde die Spekulation der Magier vorzugsweise durch den in ihrer Lehre so hervortretenden Begriff der **Reinheit** hingewiesen. Das reine Feuer oder Urfeuer ist das Vorbild des irdischen, die reine Geisterwelt das der Menschenwelt; den Klassen der Lebewesen entsprechen bestimmte Typen und Symbole, so das Einhorn der reinen Tierwelt, der Corosch, dem ägyptischen Phönix vergleichbar, aber auch der Hahn, dem reinen Vogelgeschlechte[3]). Auch für ihre liturgischen Werkzeuge dachten sich die Magier geistige Urbilder, welche Zoroaster geschaut haben sollte[4]).

4. Die ethische Wendung des Denkens, welche sich in der Idee der Reinheit ausspricht, giebt auch dem Gegensatze des **höheren und niederen kosmischen Prinzips** eine andere Gestalt. Zwar kennt auch hier der Mythus eine weibliche Gottheit, Anahita, eine strahlende Jungfrau mit goldenem radförmigen Kopfputz, gleich der Artemis von Ephesos Göttin des Gedeihens, auch als Gottheit des Mondes oder des Wassers gedacht „gewaltig strömend, wie alle Wasser der Erde"[5]); aber sie ist nicht Ormuzds Ergänzung, vielmehr macht der Gegensatz zwischen männlicher, gestaltender und weiblicher, empfangender Potenz dem andern zwischen reinem, schaffendem und bösem, zerstörendem Prinzipe Platz; der Gegensatz zu Ormuzd und seinen lichten Heerschaaren ist Ahriman mit seinen Geistern der Finsternis. Die Vorstellung von dem **Welt-Ei** erscheint auch hier, aber es ist der Gegenstand des Kampfes der beiden Mächte; Ormuzd erfüllt es mit den guten kosmischen Samenkräften, den Izeds,

---

1) **Kleuker**, Zendavesta I, S. 12. — 2) Zur Feruerlehre vergleiche man ferner **Spiegel** a. a. O. III, S. XXIX und Harlez Introduction à l'étude de l'Avesta p. CXIX. Auf die Verwandtschaft mit der Ideeenlehre weist auch **Justi** in seinem Zendwörterbuche hin. — 3) **Creuzer**, Symbolik I[2], S. 721. — 4) Anquétil bei **Kleuker**, Anhang I, 1, S. 236, Not. 32. — 5) **Braun**, Naturgeschichte der Sage II, S. 239.

aber die Dews öffnen es, um das Böse dem Guten beizumischen[1]). Auch als Stier, also unter dem Symbol der Fruchtbarkeit, wird die Welt gedacht, als Gaus-aevodato, Stier der Urzeit, aber auch dieser wird in den Kampf hineingezogen und von Ahriman getödtet, wobei jedoch der Feruer des Stieres dessen Samen zu Anahid in den Mond rettet zu künftigen Schöpfungen[2]). An dem Kampfe jener Gewalten nimmt nun die ganze Schöpfung teil, die reinen und die unreinen Wesen und so vornehmlich das Menschengeschlecht, weil der Kampf einen sittlichen Charakter hat. Ahrimans Feindschaft gegen das Gute entstammt nicht seiner niederen Natur, die ihm von der Urgottheit her nicht anhaften konnte, sondern dem Neide gegen Ormuzd; sein Fall ist also nicht ein Herabsinken in die Materie, sondern eine Wendung zum Bösen, ein Akt der Freiheit.

Die Weltalter bemessen die Magier auf je 3000 Jahre und lehren, daß im ersten Ormuzd allein herrschte, im zweiten die Welt trotz Ahrimans Störung vollendete, im dritten mit der wachsenden Macht Ahrimans kämpfte, im vierten nach dessen Besiegung wieder allein herrschen wird. Die Plagen, die Ahriman selbst herbeigeführt, Pest und Hunger, werden ihn vernichten, wenn sie aufs Höchste gestiegen sind; der Erlöser Sosiosch wird kommen, die Menschen bekehren und ihrem Urzustande zuführen; Weltbrand und Auferstehung werden Alles erneuern, die Erde wird geebnet sein und ein Leben, ein Staat und eine Sprache die glückseligen Menschen vereinigen[3]).

5. Der Glaube an die Unsterblichkeit ist bei den Magiern wie anderwärts mit dem an die Präexistenz des Menschengeistes verbunden. Der Feruer des Menschen steigt in der Stunde von dessen Geburt herab, um sich mit dem beseelten Leibe zu verbinden, so daß der Mensch auch hier in Geist, Seele und Leib geteilt gedacht wird. Seele und Leib sind sterblich, der Feruer strebt nach der Trennung von ihnen zum Himmel, der unbewegten höchsten

---

1) Plut. de Is. 47, — 2) Bundehesch. 3 u. 4. — 3) Plut. de Is. 47. Bundehesch. 31; vgl. Vendidad 19.

Sphäre, wo der Thron Ormuzd's ist, dem Beheſcht oder Ahuvahiſta, zurück. Dazu hat er die Brücke Tſchine-vad zu überſchreiten; hat er im Leben das Geſetz gehalten und Reinheit erworben, ſo leitet ihn ein Genius in Vogelgeſtalt hinüber, andernfalls ſtürzt er von der Brücke in den Abgrund Duzakh, wo er eine Läuterung durchzumachen hat, nach welcher er erſt ſein Ziel erreicht. Eine Seelenwanderung kennen die Magier nicht, wohl aber eine endgültige Wiedervereinigung des Feruers mit dem wiederbeſeelten Leibe am Anfange des erneuten goldnen Weltalters. Die Alten gedenken öfters dieſer Auferſtehungslehre; Theopomp ſagt, daß nach den Magiern die Menſchen wiederbelebt werden (ἀναβιώσεσθαι) und unſterblich ſein werden[1]). Da ihnen aber die phantaſtiſche Umbildung des Auferſtehungsglaubens, die Seelenwanderungslehre, geläufiger war, ſo verſpotteten ſie jenen; Plinius ſpricht von deſſen Nichtigkeit: de asservandis corporibus hominum ac reviviscendi promissa a Democrito, qui non revixit ipse[2]).

An die Lehre vom Jenſeits knüpft ſich nun auch bei den Eraniern ein myſtiſcher Protoplaſtenkult, der jedoch mit dem zoroaſtriſchen Syſteme nicht ganz verſchmilzt. Letzteres kennt zwei Formen für den erſten Menſchen: Gajomaratan, in Pehlviform Kajomords, ein mann-weibliches Weſen, das aus dem Urſtiere hervorgeht, aber von Ahriman getödtet wird, und Meſchia mit ſeinem weiblichen Gegenbilde Meſchiane, welche von Ahriman verführt wurden, verbotene Früchte aßen und darum ihre Glückſeligkeit verloren[3]). Die Myſteriengottheit, zu der ſich die Geſtalt von Kajomords umbildet, iſt Mithra, wie jener mann-weiblich, wie Oſiris und Dionyſos mit dem Weltſtiere in Verbindung ſtehend, wie dieſer Lebensvater, Herr der Zeugungen und Führer der Seelen. Ihm weiht Zoroaſter die feuchte Grotte, in der die Geſtirne (στοιχεῖα) und die Himmelskreiſe dargeſtellt waren[4]), das Symbol der Welt und Attribut der chthoniſchen Gottheit. Er heißt der Mittler, μεσίτης, nicht bloß wegen ſeiner Mittelſtellung zwiſchen Ormuzd

---

[1]) Diog. L. I, 9. — [2]) Plin. N. H. VII, 56 fin. — [3]) Bundeheſch. 15, aber auch ſchon Jeſcht 87. — [4]) Porph. de antr. Ny. 6. nach Eubulos.

und Ahriman, sondern auch weil er zwischen den Göttern und den Menschen vermittelt und letztere die Gebets- und Dankesopfer für Ormuzd, die abwehrenden für Ahriman darbringen lehrt[1]). Er ist auch der Seelenführer und wird durch Askese und Bußwerke gewonnen, welche durch die Mithrasmysterien geregelt werden[2]). Deutlicher als anderwärts tritt hier der spätere Ursprung des Protoplastenkultes hervor, dem es nur unvollkommen gelingt, neben der älteren Verehrung der Urgottheit und des Demiurgen Wurzel zu schlagen.

---

[1]) Plut. de Is. 46. — [2]) Porph. de abst. IV. p. 349 Roer.

§. 7.

Der Veda.

1. Als die Griechen durch den Eroberungszug Alexanders mit dem indischen Wesen bekannt wurden, erhielten sie den Eindruck, daß das weltentrückte Volk eine uralte Weisheit und eine durchgebildete Spekulation besäße, welche sich vielfach mit der griechischen berührte. Megasthenes sagt: „Sie lehren, daß die Welt geschaffen, vergänglich, kugelgestaltig sei, und daß der Gott, der sie schuf und regiert, sie ganz durchdringe; die Urstoffe seien verschieden, der Grund der Erdbildung aber sei das Wasser; zu den vier Urstoffen fügen sie einen fünften hinzu, aus dem der Himmel und die Sterne gebildet seien, während die Erde inmitten des Alls ruhe; auch über den Samen, die Seele und vieles Andere lehren sie das Gleiche, wie die Griechen und weben dabei, wie ja Platon auch that, Mythen über die Unsterblichkeit und die Gerichte der Unterwelt ein“ [1]). Es sind dies nahezu dieselben Lehren, welche die Alten aus der Urzeit ableiten, und die Griechen konnten den Brahmanen deren getreue Bewahrung um so mehr zusprechen, als ihnen bei diesen nicht weniger wie bei den Chaldäern altertümliche, strenge und pietätsvolle Formen der Überlieferungen entgegentraten.

Ob aber die brahmanischen Überlieferungen als eines der Bindeglieder zwischen Urtradition und griechischer Spekulation gelten können, ist eine offene Frage, da wohl Übereinstimmungen nicht fehlen, aber der Kulturzusammenhang Indiens mit dem Westen

[1]) Meg. ap. Strab. XV, 1, 59.

ander im Dunkeln liegt und so die Verifikation einzelner n, welche ältere griechische Denker zu Schülern der indischen ., zur Zeit undurchführbar erscheint. Alexander Polyhistor in der Schrift über die pythagoreischen Symbole an, hagoras habe Brahmanen gehört[1]). Nach einem ungenannten währsmanne sagt Eusebios dasselbe[2]). Beide Angaben besagen icht, daß er nach Indien gereist sei, was unwahrscheinlich wäre, während ein Verkehr mit Brahmanen in Babylon nicht undenkbar erscheint. Appulejus scheint eine Reise des Pythagoras nach Indien anzunehmen: Mox Chaldaeos atque inde Brachmanos (petisse Pythagoram); er läßt diese mehrfache Beiträge zu seiner Lehre geben: pleraque philosophiae ejus contulerunt: quae mentium documenta, quae corporum excitamenta, quot partes animi, quot vices vitae, quae diis Manibus pro merito suo cuique tormenta vel praemia[3]). Philostratos meint, die Weisheit des Pythagoras stamme von den ägyptischen Gymneten und den indischen Weisen[4]). Diese gemeinhin, selbst von Röth für ungenügend erklärten Zeugnisse hat am günstigsten Schröder beurteilt und eine Anzahl von übereinstimmenden pythagoreischen und indischen Lehren und Bräuchen beigebracht[5]).

Die beiden pantheistischen Systeme der älteren griechischen Philosophie, das herakleiteische und das eleatische, verhalten sich, wie die exoterische und die esoterische Vedantaphilosophie, oder wie die Lehre vom niederen und vom höheren Brahman. Sie können den Eindruck machen, als ob sie durch einen mitten durch die Brahmanlehre geführten Schnitt entstanden seien; allein es fehlt uns jeder Anhalt für die Behauptung, daß dies ihr historischer Ursprung sein möge.

Von älteren Philosophen gilt auch Demokrit als Schüler der Gymnosophisten[6]); seine Atomenlehre zeigt wirklich eine Überein-

---

1) Clem. Strom. I. p. 131. — 2) Eus. Praep. ev. X, 4. p. 471. — 3) App. Flor. II, 15. — 4) Phil. Vi. Ap. VIII, 7. — 5) Schröder, Pythagoras und die Indier, 1884. — 6) Diog. L. IX, 35. Hipp. Ref. I. 13. p. 26.

stimmung mit dem Vaiçeschikam des Kanâda, welcher ebenfalls Atome als die letzten Bestandteile der Dinge annimmt und die Welt aus deren Bewegung entstehen läßt, jedoch den Geist von ihnen unterscheidet.

Von Platon sagt Pausanias in der früher angeführten Stelle, daß er zu den Griechen gehörte, die den ältesten Vertretern der Unsterblichkeitslehre, den Chaldäern und „den Magiern der Inder" Glauben schenkten (ἐπείσθησαν)[1]. Daß Platon bei seinem Entwurf einer idealen und zugleich die ältesten Lebensformen erneuernden Staatsverfassung das Kastenwesen des Morgenlandes vorschwebte, ist unbestreitbar; er kommt aber der indischen Auffassung dabei am nächsten, welche den Dharma „den höchsten Weg, die Mehrung der Vernunft, die größte Seligkeit" zur Norm macht, gerade wie er die δικαιοσύνη, welche die Teilung der sozialen Aufgaben dahin bestimmt, daß das Tapas, d. i. die Inbrunst, das heiße Streben, der Brahmanen die Erkenntnis, das der Kschatrija's der Schutz, und das der Vaiçja's[2] die Betriebsamkeit sein solle, gerade wie Platon sein τὰ αὑτοῦ πράττειν zum Formationsprinzip macht, das sich nach Erkenntnis, Schutz und Arbeit gliedert. Wenn er die Gesellschaft mit einem lebendigen Leibe vergleicht[3], so ist auch dies ein Analogon des indischen Mythus, der sie aus Brahmans Gliedern hervorgehen läßt; wenn er das Zusammenwirken der Stände mit den Farben eines Bildes gleichstellt[4], so wird man an den indischen Ausdruck für Stand, Kaste, nämlich varna, Farbe erinnert. Auch im Phädros wollte man Anklänge indischer Lehren finden, J. E. Erdmann bemerkt über den Mythus daselbst: „Wie vieles ägyptisch, phönikisch, ob vielleicht gar Indisches sich beigemischt habe, möchte schwer zu entscheiden sein"[5].

Die Übereinstimmung der aristotelischen Metaphysik mit der

---

[1]) Paus. IV, 32, 4 oben §. 6, 1. — [2]) Der palatale Zischlaut ist im Folgenden wie üblich mit ç bezeichnet, obwohl er in der Aussprache einem weichen sch näher kommt. — [3]) Plat. Rep. V. p. 462 u. 464. — [4]) Ib. IV. p. 420. — [5]) J. E. Erdmann, Grundriß der Philosophie I[2], S. 96.

Sankhjalehre ist mehrfach besprochen[1]) und selbst durch historischen Zusammenhang erklärt worden[2]). Die Verwandtschaft der neuplatonischen Theosophie mit der indischen hat Lassen untersucht und ist geneigt eine Einwirkung der letzteren auf Plotin, Porphyr und Jamblich (Abammon) anzunehmen[3]). Doch wäre dann ein Einfluß der indischen Terminologie auf die griechische zu erwarten; ein solcher aber tritt uns im Grunde nur in einem Falle entgegen; die Bezeichnung des höchsten Wesens als *εἰκτών*, die in der Schrift von den ägyptischen Mysterien vorkommt[4]), findet in dem indischen avjaktam, das Unentfaltete, in schlagender Weise ihre Erklärung, aber der Verfasser will jenes Wort den hermetischen Büchern entnommen haben, so daß sich ein Mittelglied aufdrängt, welches wieder die unmittelbare Verbindung der indischen und griechischen Terminologie in Frage stellt. Daß in den „hermetischen Büchern", die wir in griechischer Sprache und Bearbeitung besitzen, der Weisheitsgott nicht wie sonst Thot sondern Tat, also mit einem indischen Gottesnamen genannt wird, kann auf Angleichung beruhen, freilich auch zufällig sein.

2. Die Griechen nennen als die beiden Hauptgottheiten der Inder Herakles und eine zweite, die sie bald als Dionysos, bald als Pan, bald als Osiris bezeichnen[5]), wobei sie unter dem ersteren nur den Himmelsgott Indra-Vischnu, unter dem letzteren den weltwerdenden, nur in mystischer Versenkung erreichbaren Brahmân verstehen können. In den Vedaliedern erscheint Indra als der gewaltigste Gott, allein auch Varuna genießt neben ihm große Verehrung und beide gehen auf Djaus zurück, welcher Name Ζεύς entspricht und Himmel bedeutet; Indra wird Djaus' Sohn genannt und Varuna ist eine jüngere Nebenform von Djaus[6]). Dieser ist „die letzte Potenz, hinter der nichts Höheres, allgemeiner Um-

[1]) Windischmann, Die Philosophie im Fortgang der Weltgeschichte, 1832, II, S. 1887 f. — [2]) Schlüter, Aristoteles' Metaphysik, eine Tochter der Sankhjalehre des Kapila, 1874. — [3]) Lassen, Indische Altertumskunde, 1858, III, S. 416 bis 438. — [4]) Jambl. de myst. Aeg. VIII, 3. — [5]) Strab. XV, 1, 59. Diod. II, 38. Clem. Strom. III. p. 194. — [6]) A. Ludwig, Der Rigveda III, S. 310 f.

fassendes zu denken wäre, das α und ω der Götterwelt", „der starre Djaus, von dem der Dichter nichts zu sagen weiß, als daß er eben Mitra und Varuna handeln läßt"[1]). Doch knüpft sich die der höchsten vor- und überweltlichen Gottheit geweihte Andacht keineswegs an den Namen Djaus und läßt in dem Gedanken jenes Höchsten und Ersten überhaupt alle Namen als unzulänglich fallen. So heißt es in einem der großartigsten Hymnen des Rigveda: „Indra, Mitra, Varuna, Agni haben sie es genannt, dann den Vogel Garutman, der am Himmel ist; was nur Eines ist, haben die Weisen vielfach benannt: Agni, Jama, Mataricva haben sie es genannt. Dunkel ist der Niedergang, golden sind die Vögel; in Wasser gehüllt, fliegen sie zum Himmel auf; hergekommen sind sie von der Ordnung Sitze"[2]). Hier erscheinen also alle Götter nur als geflügelte Boten, des Einen, der in der Ordnung Sitze unentwegt verharrt. Dieselbe Stätte ist gemeint, wenn in dem Hymnus auf Viçvakarman[3]), d. h. Allschöpfer, von einem Orte die Rede ist „jenseits der sieben Rischi's, wo man nur noch das Eine kennt"[3]). Als den Einen, Jenseitigen, Seienden, Ungeborenen, Geheimnisvollen preist ihn weiter dasselbe Lied: „Der als unser Vater, Erzeuger, der als Weltordner alle Schöpfungen und Wesen kennt, von dem allein die Götter ihren Namen haben, den alle andern Wesen befragen gehen. Geschieden (paras) von diesem Himmel und von dieser Erde, geschieden von den asurischen Göttern, ist, was ist. Was war der Urkeim (prathama garbha), den die Wasser aufnahmen, worin alle Götter sich schauten? Den Urkeim nahmen die Wasser auf, in dem alle Götter zusammen waren; der allein war auf des Ungeborenen Nabel, in dem alle Welten ruhen. Nicht werdet ihr den finden, der dies Irdische gezeugt hat; ein Anderes drängt sich euch auf; in Nebel gehüllt wandeln mit thörichter Rede, unersättigt davon, die Dichter". — In erhabener Intuition, mit Wendungen, die wir abstrakte nennen müssen, wird in einem andern

---

[1]) A. Ludwig, Der Rigveda III, S. 315. — [2]) Rigveda I, 164, 46 u. 47 bei Ludwig Bd. II, S. 584. — [3]) Rigv. X, 82. Ludwig I, S. 166.

Hymnus die verborgene Gottheit als **tat** d. i. Dieses, als **tapas** d. i. heilige Inbrunst und als âtman, Geist, bezeichnet: „Nicht das Nicht=seiende war, nicht das Seiende damals, nicht war der Raum, noch der Himmel jenseits des Raumes. Was hat all dies so mächtig eingehüllt? Wo, in wessen Hut war das Wasser, das unergründliche, tiefe? Nicht der Tod war da, noch auch Unsterblichkeit damals, noch war ein Kennzeichen des Tags und der Nacht; von keinem Winde bewegt atmete einzig das Tat, in göttlicher Wesenheit; ein Anderes außer ihm gab es nicht. Dunkel war; vom Dunkel geborgen unterschiedsloses Meer war im Anfang dies Alles; das Gewaltige, das von dem Nichts verschlossen war, das ward allein durch des Tapas Macht mächtig geboren. Kama (Liebe, Eros) kam darüber zuerst zu Stande, des Geistes ursprünglicher Same war er“[1]).

Wie Kama, so ist auch Vâk, die Stimme, vox, die Manifestation der Urgottheit. Sie ist wie das Honover der Eranier das Schöpferwort, aber zugleich die welterhaltende und die Menschen belehrende Weisheit. In einem vedischen Hymnus sagt sie von sich: „Ich bin die Herrscherin, die Schätze um sich sammelt, denkend, die erste der Opferberechtigten; als solche haben die Götter mich an viele Orte verteilt, so daß ich viele Stätten und Häuser habe. Durch mich wird gespeist, wer da schauet, atmet, Gesprochenes hört; unerfaßlich im Denken sind, die alle von mir leben; höre du, höret ihr: was man glauben soll, sprach ich dir... Ich erzeuge den Vater am Gipfel dieses Weltalls, meine Stätte ist in den Wassern im Meere; von dort aus breite ich mich über alle Wesen aus; auch jenen Himmel berühre ich mit dem Scheitel. Dahin wehe ich wie der Wind, erfassend alle Welten, über den Himmel, über diese Erde hinaus; so groß an Erhabenheit bin ich geworden“[2]). Sie ist es, welche dem Weisen das Rätsel des Daseins löst: „Nicht bringe ich es heraus“, sagt der Vedasänger, „was das ist, was ich bin; verdeckt mit verhülltem Geiste wandle ich; wenn aber zu mir ge-

---

[1]) Rigveda X, 129, 1 bis 4. Ludwig II, S. 573. — [2]) Das. X, 125. Ludwig II, S. 644.

kommen die Erstgeborne der Weltordnung, da erst erlange ich dieser Vak Anteil“[1]). Aber nur einen Teil der kosmischen Weisheit erfassen die Menschen: „Vier Vierteile der Vak sind bemessen; sie kennen die einsichtigen Brahmanen ..., drei sind im Verborgenen bewahrt und rühren sich nicht; nur das vierte Vierteil sprechen die Menschen“[2]).

3. Der webende Gedanke, der in der Vak als Einheit gefaßt ist, wird nun im Veda ausgebreitet gedacht. Wie die Vak als kosmische Potenz zugleich lehrend erscheint, so tritt die heilige Lehre des Veda zugleich als kosmische Potenz auf. „Das Vedawort mit seinem ganzen Komplexe von Vorstellungen über die Welt und ihre Verhältnisse bildet eine ewige, allen Untergang überdauernde Richtschnur für den Schöpfer; derselbe erinnert sich, wenn er die Welten schafft, an die Worte des Veda, und somit geht die Welt mit ihren konstanten Formen (nijata âkriti) aus dem Vedaworte hervor[3]).“ „Der Veda wird von Brahman „ausgehaucht“ und von den Verfassern, den Rischi's, nur „geschaut“; die Welt mitsamt den Göttern vergeht, der Veda aber ist ewig und besteht im Geiste des Brahman fort; entsprechend den Worten des Veda, welche die ewigen Urbilder der Dinge enthalten, werden zu Anfang jeder Weltperiode die Götter, Menschen, Tiere u. s. w. von Brahman geschaffen, worauf denselben der Veda durch Exspiration offenbart wird[4]).“ Jenes Ausgehauchte wird aber wieder in ein Wort zusammengefaßt gedacht, welches „die Substanz des Veda“ ist, der heilige Name der Gottheit, unvergänglich wie sie, das Wort Om, aus avam zusammengezogen, was: „Jenes“ bedeutet, also dasselbe wie tat besagt. Ähnlich wird im Namen des ersten der vier Veden: Rik d. i. Preis, Lobgesang, alle kosmische und menschliche Weisheit zusammengedrängt gedacht: „Die Silbe Rik, in der als im höchsten Himmel alle Götter ihren Sitz haben, wer diese nicht kennt, was soll der mit der Rik (dem Rigveda) machen“[5])?

---

[1]) Rigveda I, 164, 37. Ludwig II, S. 583. — [2]) Das. v. 45. — [3]) P. Deussen, Das System des Vedanta, 1883, S. 75. — [4]) Das. S. 489. — [5]) Rigv. I, 164, 39.

Wenn die Griechen die Weltgesetze als Weisen göttlicher Musik ansehen, so fassen sie die Inder als die Metra der heiligen Hymnen, die von den Göttern stammen und zuerst von diesen zu Gottes Preis gesungen wurden.

„Was war das Urbild (pramâ das Vermessende, woher pramâṇa die Norm, Autorität), was war das Nachbild (pratimâ das Gegengemessene), was war das Metrum? Was war das Uktha (Text), als alle Götter den Gott verehrten?" [1]) Wer erkennt, was auf den Metren beruht und ihre Frucht ist, hat unsterbliche Weisheit erlangt. Der schaffende Gott mißt mit dem Gajatramaße die Sonne, mit dem Dschagatmaße den Strom am Himmel; im Rathantara-sama hat er die Sonne geschaut [2]); durch das Dschagatmaß wurden Menschen zu Rischi's, d. i. den Sehern der Vorzeit; durch drei andere Metra erhielten die Wasser, die Winde und die Pflanzen ihren Standort in der Welt [3]).

Die indischen Metra stehen gegen die griechischen an rhythmischer Durchbildung zurück; das Wort herrscht weitaus über die Form; die Einheit bilden Silbenkomplexe, Füße, pâda genannt, aber größer als die Füße bei den Griechen; so besteht das vielgenannte Gajatramaß aus drei achtsilbigen Pada's; das Viratmaß aus zehnsilbigen u. s. w. So schließt die Symbolik der Zahl unmittelbar an die des Rhythmus an. Sie ist im Veda reich vertreten.

Besonders aber ist die indische Astronomie durch kühne Zahlenkombination bekannt. Die Weltalter werden retrospektiv nach dem Verhältnisse der Zahlen: 1, 2, 3, 4 bemessen. Was auf vier Füßen steht (tschatuspat) ist das Gediegene, Vollkommene, wozu sich der Gebrauch des Griechischen τετράγωνος als Parallele aufdrängt. Die Zahl 6 beherrscht die kleinen Zeitabschnitte: sechs Atemzüge machen eine Vikala, 60 Vikala eine Dauda, 60 Dauda einen Nakschatra-Tag, 30 Tage der Art einen Nakschatra-Monat, 12 Monate ein Jahr; 1000 Jahre sind ein Tag des Brahman [4]).

---

[1]) Rigv. X, 130, 3. — [2]) Taf. I, 164, 23 bis 25. — [3]) Atharvaveda XVIII, 1, 17. Ludwig III, S. 51 f. — [4]) Windischmann a. a. O. II, S. 1332 u. 1536.

Sieben tritt in den verschiedensten Verbindungen auf und ebenso Zehn[1]).

Die Kühnheit, welche den Atemzug und das Gottesjahr in eine Reihe stellt, zeigt sich auch in der unmittelbaren Verbindung, in die der himmlische Veda mit dem irdischen gesetzt wird. In einer Upanischade wird der Mann in der Sonne mit goldenem Haare und Barte geschildert, dessen Name: Hoch (ud) ist; dessen Hochgesang (udgîtha) die Rik und das Saman sind, der die Welten beherrscht, die von der Sonne aufwärts liegen und die Wünsche der Götter. Diesem Himmelssänger entspricht aber der irdische, gleichsam ein mikrokosmischer Apollon, als Gegenbild: „Der Mann, welcher im Innern des Auges gesehen wird, der ist dieser Rik, dieses Saman, diese Preisrede, dieser Opferspruch, dieses Gebet (brahman); die Gestalt, welche jener hat, die hat auch dieser, jenes Gesänge sind seine Gesänge, jenes Name ist sein Name; die Welten, welche von ihm abwärts liegen, über die herrscht er und über die Wünsche der Menschen; darum die, welche ihn hier zur Laute singen, die besingen ihn; deswegen wird ihnen Gutes zuteil“[2]).

Die himmlischen Sänger sind bei den Indern die Gandharven, die in Indra's Himmel wohnend gedacht werden, nach A. Ludwigs Ansicht ursprünglich die Sonnenstrahlen. Die Vorstellung des Zusammenhanges der Töne mit den Elementen ist, theurgisch gewendet, den Indern noch heute geläufig. Durch die verschiedenen Raga's, Gesänge mit stereotypen Texten und Melodieen, glaubt der Zauberer Elementarereignisse herbeiführen zu können: durch das Wasser-Raga den Regen, durch das Frühlings-Raga den Lenz u. s. w.

4. Gegen die göttliche von Anbeginn waltende Weisheit tritt bei den Indern der schöpferische und gesetzgebende Gotteswille zurück, und ihr Pantheon hat keine dem Ormuzd der Eranier entsprechende Göttergestalt. Doch fehlen dieser verwandte Züge keineswegs; so heißt es in den Upanischaden: „Dort leuchtet nicht die

[1]) Man vergleiche den Index in Ludwigs Rigveda V. — [2]) Tschhandogja-Upanischad 1, 6, aus Deussen, Das System des Vedanta, S. 151.

Sonne, nicht Mond und Sterne, noch leuchten diese Blitze, viel weniger irdische Feuer: ihm, dem Glänzenden, glänzt Alles nach, von seinem Glanze erglänzt alles dieses" und ganz im Geiste der Ormuzdlehre: „Licht ist seine Gestalt, Wahrheit sein Ratschluß" [1]). Als „Geber des Hauches, Geber der Kraft, zu dessen Unterweisung alle Götter sich einfinden, dessen Glanz die Unsterblichkeit, dessen der Tod ist, durch den gewaltig der Himmel und fest die Erde, der die Sonne und das Gewölbe stützt", wird der „goldentsprossene Pradschapati", d. i. der Herr der Natur, besungen [2]). Ein Hymnus des Atharvaveda feiert Prana, prâṇa, Hauch, φρήν, als Schöpfer und Erhalter des Alls: „Prana bekleidet die Geschöpfe, wie der Vater den lieben Sohn; er ist Herr von Allem, was Odem hat und was nicht... Es atmet durch dich aus und ein der Mensch im Mutterleibe; wenn du ihn belebst, dann wird er neugeboren... Die Götter- und Menschenpflanzen entstehen, wenn du, o Prana, sie belebst... Aufgerichtet wacht er in dem Schlafenden, er legt sich nimmer nieder; daß er schlafe in dem Schlafenden, hat noch niemand gehört". Sichtlich wird der Gotteshauch zugleich mikrokosmisch verstanden; der Hymnus schließt mit theurgischer Wendung mit den Worten: „Sei, o Prana, nicht von mir abgewandt, nicht bist du ein anderer als ich; wie der Gewässer Leibesfrucht binde, o Prana, ich zum Leben Dich an mich" [3]).

Die Geisterwelt, welche Ormuzd dient, ist bei den Indern in den acht Vasu's, d. i. Gütern, vertreten, welche Feuer, Erde, Wind, Atmosphäre, Sonne, Himmel, Mond und Sternenwelt bezeichnen, ebenso in den acht Lokapala's d. i. Welthütern, so wie in den sechs oder zwölf Aditja's, d. i. Sonnengeistern, welche den Izeds entsprechen und die Monate bedeuten. Den Jyngen gleichen jene Vögel, die „von der Ordnung Sitze kommen", und wohl mit jenen Geistern zusammenfallen, „welche die ewigen Träger des

[1]) Deussen a. a. O., S. 140. — [2]) Rigv. X, 121. Ludwig II, S. 575. — [3]) L. Schermann, Philosophische Hymnen u. s. w., 1887, S. 69 f.

Lichtlebens sind, allen Unvollkommenheiten enthoben, in Alles einblickend, wachend und strafend“ [1]).

Die Vorstellung einer der Lichtwelt entgegenstehenden Welt der Finsternis hat die indische Religion nicht ausgebildet. Doch kennt auch sie einen Fall der Geister, die sich von Brahman, der sie durch das Anschauen seiner selbst hervorgebracht hatte, abwenden; er schafft darauf die materielle Welt, in welche er die Gefallenen bannt, die aber auf dem Wege der Buße zu ihm zurückzukehren vermögen [2]).

Der kosmogonische Dualismus zwischen einem höheren, gestaltenden und einem niederen, empfangenden Prinzipe, tritt bei den Indern, entsprechend der pantheistischen Wendung, die ihre Religion schon früh nahm, ebenfalls zurück. Was den von der Gottheit gelegten Keim empfängt, ist das Urgewässer, aus dem auch die Götter entstehen; „auf dem Rücken des Wassers ist das große Lebendige in Tapas übergegangen und daran haften alle Götter“ [3]). Dabei wird das Wasser bald als Stoff, bald wieder mehr als Symbol gefaßt; das Wasser ist Regen, Nahrung, Same, aber auch Soma und selbst Glaube: çraddhâ vâ âpas, „Glaube oder Wasser“, heißt es im Veda [4]). Eine weibliche Gottheit ist auch Svadha, die in Brahman ruht; sie geht in Maja über, ein Wort, das ursprünglich nur wie μαῖα, Mutter, bezeichnet, und Prädikat des Wassers oder der Erde, (mahî), war, aber im Zusammenhange mit dem chthonischen Kulte die Bedeutung: Zauber, Verlockung, Täuschung erhielt.

Als feindlich und bösartig wird das niedere Prinzip im Vritra vorgestellt, dem Drachen, mit welchem Indra kämpft, um ihm die geraubten Kühe, d. i. die Lebensmächte, abzujagen.

5. Die Verehrung der Vedagläubigen gilt nicht allein der Urgottheit und der gewordenen Götterwelt, sondern auch den ver-

---

[1]) Fischer a. a. O., S. 25 aus Roth, Zur Litt. u. Geschichte des Veda. — [2]) Benfey, „Indien“ in Ersch und Grubers Encyklopädie, Sect. II, Band. 17, S. 173. — [3]) Schermann a. a. O., S. 32. — [4]) Deussen a. a. O., S. 401.

klärten **Ahnen** des Menschengeschlechts, den Manu's, Pitri's und Muni's. Sie sind die Hüter aller Geschlechter, die Wächter der Über-, Erden- und Unterwelt, die Verwalter des Gesetzes und selbst tugendübende, büßende, sühnende Geister[1]). An ihrer Spitze steht der Urmensch, der bald Viradsch heißt, d. i. der Ausstrahler, bald Jama, d. i. der Zwilling, bald Puruscha, d. i. der Mann, der Geist, bald der erste Manu, d. i. Denker, bald Brahman. Von ihm stammen die zehn Pitri's, d. i. Väter, bis zu dem letzten Manu herab, der mit den sieben Muni's aus der großen Flut gerettet wird. Diese Erinnerungen werden erst in Manu's Gesetzbüchern und den Purana's, also nachvedischen Büchern, ausführlicher dargestellt, aber erscheinen ihrem Kerne nach schon im Veda selbst. Das historische Element desselben ist so bedeutend, daß sich eine Schule bilden konnte, welche die ganze Wunderwelt der Götter auf geschichtliche Vorgänge zurückführte, die Aitihasika-schule (von Itihasa, die Erzählung), die ebensowenig rationalistisch und euhemeristisch ist wie die entsprechende Richtung in der ägyptischen Theologie. Von Jama heißt es im Rigveda: „In dem schön belaubten **Baume**, in dem Jama zusammen mit den Göttern trinkt, dort pflegt er als Herr des Himmels freundlich unsere alten Ahnen. Wie er freundlich pflegt die Männer der Vorzeit; den, der auf jenem bösen Weg des **Todes** wandelt, seh ich mit Widerwillen . . .; ihm wird dies Rohr geblasen [die Panflöte?], mit Liedern wird er ausgezeichnet“[2]). Als Brihaspati wird der Protoplast und mit ihm die Reihe der heiligen Sänger als Erfinder der **Sprache** gepriesen: „Aus Brihaspati zuerst stammt der Stimme (vâk) Erstes, das sie hervorgebracht, in dem sie Benennung erfanden; was von Allen das Trefflichste, Makelloseste war, das ward, einst tief verborgen, durch dieser wortschaffenden Menschen Gunst offenbar; wo sie wie mit einem Siebe Körner reinigend, einsichtigen Geistes, die Rede schufen . . . mit Opfern folgten sie der Stimme Spur; sie fanden

[1]) Zu dem Folgenden **Windischmann**, Die Philosophie im Fortgang der Weltgeschichte I, S. 664 f. u. II, S. 1242 f. — [2]) Rigv. X, 135, 1 u. 7. **Ludwig** II, S. 646.

sie auf in den Rischi's, sie brachten sie her, verteilten sie an vielen Orten, die sieben Sänger lassen sie zusammen ertönen" [1]).

Statt des Baumes, durch den der Protoplast auf den Weg des Todes geführt wird, läßt ihn ein Purana durch das Begehren eines schönen Landes und durch Stolz auf den ihm verliehenen Veda zu Falle kommen; er heißt dort Brahman, während der ihn strafende Gott Brahman-Içvara, d. i. der Herr, genannt ist [2]).

Als makrokosmischer Mensch, wie anderwärts doppelgeschlechtig gedacht, heißt der Protoplast vorzugsweise Puruscha, was Mann und Geist bedeutet. Wenn Benfey's, sprachgeschichtlich allerdings nicht nachweisbare, Vermutung richtig ist, daß das Wort mit dem eranischen fravaschi, ferner verwandt ist, so spräche sich in der Abweichung der Bedeutung der Unterschied indischer und eranischer Kosmologie aus, daß jene die Geistessamen als Einheit, diese als Vielheit faßte. Der Hymnus besingt den Puruscha als „tausendköpfig, tausendarmig, tausendfüßig", als den, der „dieses All ist, was ist und was sein wird, auch über die Unsterblichkeit gebietend"; er beschreibt, wie die Götter ihm opfern, und aus ihm die Lebewesen entstehen, aber auch die Veden und ihre Metra, die Kasten, der Mond, die Sonne, Indra, Agni (Feuer) und Vaju (Wind), der Luftraum, die Erde, die Weltgegenden; „da waren sieben Umhegungshölzer, dreimal sieben Brennhölzer bereitet, als die Götter das Opfer anbanden; durch das Opfer opferten die Götter, das waren die ersten Satzungen; diese Größen reichten zum Himmel empor, wo die alten Götter sind, die es zu gewinnen gilt" [3]). Der weltwerdende Gott ist damit als eine sekundäre Gottheit bezeichnet, der die „alten Götter" als die höheren vorausgegangen sind.

Wie anderwärts wird der weltgewordene Urmensch in eine Höhle, das Symbol der feucht-dunklen Erdenwelt, eingegangen gedacht und in einer solchen verehrt. „Die Inder sagen", berichtet Porphyrios einem Augenzeugen folgend, „es gebe eine große,

[1]) Rigv. X, 71, 1 bis 3. Ludwig II, 645. — [2]) Windischmann a. a. O. I, S. 649. — [3]) Rigv. X, 90. Ludwig II, S. 574.

natürliche Höhle in dem höchsten Berge, dem Mittelpunkte der Erde nahe, und darin sei eine Bildsäule, die sie auf zehn bis zwölf Ellen schätzen, aufrecht stehend, die Arme in Kreuzesform (*ἐν τύπῳ σταυροῦ*) ausgebreitet; die rechte Hälfte des Gesichtes männlich, die linke weiblich und ebenso Arm, Fuß und Körperhälfte, rechts männlich, links weiblich, daß der Beschauer erstaunt, wie einheitlich die beiden ungleichen Seiten verbunden sind. In dieser Bildsäule sei an der rechten Brust die Sonne kunstvoll eingemeißelt, an der linken der Mond, und an den Armen die Botengeister (*ἄγγελοι*) und was in der Welt ist: Himmel, Berge, Meer, Fluß, Ozean, Pflanzen und Tiere, wie sie sind. Diese Bildsäule, sagen sie, habe Gott seinem Sohne gegeben, als er die Welt schuf, damit er ein sichtbares Vorbild (*θεατὸν παράδειγμα*) habe... Auf dem Haupte dieser Gottheit sei ein Gebilde, das einen Thronenden darstellt... Im dunkeln Innern der Höhle sei in weiter Entfernung eine Thür, aus der Wasser quillt; da können die, welche rein und schlechtem Lebenswandel fremd sind, bis zu der Quelle vorschreiten, dagegen die in Anklage stehen, quälen sich vergeblich durch die Thür einzugehen"[1]).

Als Viradsch, Ausstrahler, erinnert diese Gestalt an Phanes, dessen Nebenform Eros als Kama ja ebenfalls auftritt. Auch sein Hervorgehen aus dem Welt-Ei ist indische Lehre; durch die Macht seines Denkens teilt es der Gott in Himmel und Erde und gießt das Manas d. i. die Lebenskraft darüber[2]). An Dionysos Zagreus erinnert Brahman, insofern er sich vertieft und vergißt und dadurch in die Endlichkeit herabsinkt. Was bei den Orphikern der Spiegeltrug ist, ist hier die Hingebung an Maja, die Göttin des Zaubers, Truges, Scheines. Indische Bildwerke stellen Brahman und Maja zu einer Figur verbunden dar, also analog jener Kultusfigur in der Höhle; er hält eine Perlenschnur, das Symbol der Wesenkette; sie hat einen Schleier, mit kleinen Figuren durchwebt, welche die Vorbilder der Dinge bedeuten, während der Schleier besagt, daß

[1]) Porph. ap. Stob. Ecl. phys., 3 p. 55. Gaisford. — [2]) Windischmann a. a. O. II, S. 1540.

jener Gott umschleierten Geistes zur Hervorbringung der Welt geschritten ist[1]). Mit der chthonischen Gottheit der Griechen teilt Brahman das universale Aufgehen in der Welt. Fast wörtlich stimmt es mit dem orphischen Verse, der Zeus den Mann und die Braut zugleich nennt, wenn es von Brahman heißt: „Du bist das Weib, du bist der Mann, das Mädchen und der Knabe, Geboren wächst du allerwärts, du wankst als Greis am Stabe“[2]). Nur ist der indische Pantheismus, der hier seine Wurzeln hat, weit erfinderischer an Ausdrücken und immer neuen Wendungen zur Bezeichnung der Immanenz der Gottheit in der Welt. Wie die Spinne die Fäden aus sich hervorgehen läßt und sie zurückzieht, wie die Funken aus der Flamme oder dem Glüheisen tausendfach hervorsprühen, so gehen alle Wesen aus dem Unveränderlichen hervor und kehren in dieses zurück; wie die Wellen im Meere entstehen und zerfließen, so die Welt aus dem Brahman; wie das Entstehen des Meeresschaumes ist die Schöpfung „ein Hervortreten von Namen und Gestalten in dem brahmangestaltigen Wesen“[3]).

Neben dieser Auffassung, daß die Welt für die aufgeteilte Weltgottheit gilt, tritt schon früh die andere, wonach das All ein Traumbild ist, das sich jene vorgaukelt, von Maja verlockt, der Mutter der Welt, an deren Scheinwesen sich die Gottheit hingiebt. An Stelle des Gegensatzes von Einem und Vielem, Ewigem und Vergänglichem, tritt damit der andere von Sein und Schein, Wirklichkeit und Einbildung, Wahrheit und Täuschung.

6. Die Lehre von der Unsterblichkeit der Seele tritt uns in den Hymnen des Rigveda in altertümlich einfacher Gestalt entgegen: die Seelen der Guten gehen in den Lichthimmel des Jama ein, wo sie mit den Pitri's ein seliges Leben führen, sie werden also zu ihren Vätern versammelt; die Bösen werden in die Finsternis des Tamas verstoßen. Erst in den Upanischaden, d. i. den theosophischen Erläuterungsschriften der Hymnen, erscheint neben

---

1) Die Bilder bei Nik. Müller, Glauben der Hindu, Taf. I. — 2) Deussen a. a. O., S. 164. — 3) A. Wuttke, Geschichte des Heidentums, 1853 II, S. 291, wo noch andere Wendungen der Art zusammengestellt sind.

anderen Anschauungen sekundären Ursprungs, die Lehre von der Seelenwanderung, dem Sansara. Hier wandeln die Seelen der Eingeweihten, Wissenden auf dem Devajana, dem Götterweg, der sie zu Brahman führt, die Seelen der Werkthätigen dagegen auf dem Pitrijana, dem Väterwege, auf den Mond, wo sie die Frucht ihrer guten Werke genießen, aber nicht dauernd, da sie zu neuer Einkörperung in Menschenleiber zur Erde herabsteigen müssen; die weder Wissen noch Werke besitzen, werden als Tiere und Pflanzen wiedergeboren. Für die noch spätere Anschauung, welcher alles Endliche als Schein gilt, giebt es auch keine Seelenwanderung; der über den Schein zum Wissen Hinausgelangte ist selbst Brahman und löst sich beim Tode ganz in diesen auf[1]).

Die Vollkommenheit, die zur Seligkeit führt, wird erlangt durch Bewältigung des niederen Prinzips im Menschen, des ihm innewohnenden Tamas, d. i. der Sinnlichkeit, Materialität, und durch die Befreiung des höheren Prinzips, des Satva, von sat, das Seiende, Wahre, des Geistes. Zwischen diesen beiden Guna's, d. i. Eigenschaften, aber steht eine mittlere, die Guna Radschas, was Staub bedeutet, aber an Radschata, Silber anklingt, dem θυμός der Griechen entsprechend, die kämpfende, umtreibende Bewegung, die Lebenskraft, Manas, μένος[2]).

In dem Ringen nach Vollkommenheit und Seligkeit leihen den Menschen auch nach indischer Lehre gütige Schutzgeister ihre Hülfe. Wie die Urväter die Genien des ganzen Geschlechtes sind, so sind es in jeder Familie die Geister der Vorfahren, also Laren, die nach den Generationen in immer höhere Regionen aufsteigend, der irdischen Unvollkommenheit die hinaufleitende Hand reichen; der Geist des Vaters ist als Vasu der Erde noch nahe, der des Großvaters schwebt als Rudra in der Luft, der Geist des Ahnen ist als Aditja im Himmel.

Ein vormythisches und ein mythisches Element lassen sich auch in der indischen Überlieferung von den Weltaltern unterscheiden.

---

1) Deussen a. a. O. 385 f. — 2) Wuttke a. a. O., S. 307 f.

Der Veda kennt, analog den Schutzgeistern, nur vier Zeitalter: „Drei Geschlechter sind vorübergegangen, die andern sind in die Sonne eingegangen“[1]), aber er weiß nichts von Weltuntergängen und Apokatastasen: „Einmal nur wurde der Himmel geboren, einmal nur wurde die Erde geschaffen, der Priçni (der Erde) Milch nur einmal gemolken, eine zweite Marut-schaar (Seelenreich) wird nicht mehr geboren“[2]).

Das Gesetzbuch des Manu charakterisiert die Weltalter, juga, was: gleich bedeutet und stammverwandt ist mit ζυγόν, nach den vier Tugenden: der Inbrunst (tapas), der Erkenntnis, der Bereitwilligkeit zum Opfer und der Wohlthätigkeit. Im ersten, dem Kritajuga, der Weltzeit der Schöpfung oder der Vollkommenheit, das 4000 Götterjahre währte, wurden alle vier Tugenden ausgeübt, also stand die Tugend auf vier Füßen und waren alle vier Kasten im Dharma, der Gerechtigkeit. Im zweiten, dem Tretajuga, der Zeit der drei Opferfeuer, das 3000 Götterjahre währte, verschwand die Inbrunst, aber blieben die drei anderen Tugenden; im dritten, dem Dvaparajuga, der Zeit der Zwei, das 2000 Götterjahre umfaßte, erlosch auch der Geist der Buße und des Opfers; im vierten, dem Kalijuga, der Zeit der Eins, der auf 1000 Jahre bestimmten letzten Periode, blieb nur die Wohlthätigkeit als einzige Tugend und verharrte nur noch eine Kaste, die Brahmanen, im Dharma. Auf dieses aber wird ein erneutes, glückliches Alter folgen, nachdem die Welt in Feuer aufgegangen ist. Die Samen aller Dinge wird die Göttin Bavani in ihrem Lotos bergen; die Herrschaft aber wird anstatt auf Brahman auf den alten Gott Indra übertragen werden, der also hier Kronos Stelle einnimmt[3]).

Der Mythus bildete diese Vorstellungen in dem Sinne fort, daß er die ganze Reihe der Weltalter nicht einmal, sondern unzähligemal wiederkehren läßt. Alle vier bilden dann ein Götteralter, eine devische Juga oder eine Manu-periode, Manvantara; die

[1]) Rigv. VIII, 90, 14. Ludwig I, S. 274. — [2]) Das. VI, 48, 22. Ludwig I, S. 407. — [3]) Lüken a. a. O., S. 88 u. Creuzer a. a. O I[2] S. 603, woselbst die Nachweisungen.

Urgottheit, in diesem Zusammenhange Brahmân genannt, macht aber diesen Wechsel von Schöpfung und Zerstörung „spielend“ durch, im Veda die Typen jeder neuen Schöpfung vorfindend und immer neu anwendend. Sichtlich spät wie diese Vorstellung ist auch das Spiel mit den ungeheuren Zahlen, nach denen die indische Astronomie die Weltalter zu berechnen unternimmt. Die älteren Angaben sind von dieser Phantastik frei; nach ihnen wäre das mit der großen Flut beginnende Kalijuga um 3101 vor Christus anzusetzen, das älteste Datum der indischen Chronologie[1]).

---

[1]) Lassen, Indische Altertumskunde I, S. 507.

§. 8.

Das alte Testament.

1. Wenn es das pantheistische Element der griechischen Spekulation nahelegt, sie mit dem indischen Wesen zusammenzubringen, so haben deren theistischen Momente von je Anlaß gegeben, sie mit der Weisheit des alten Testamentes in Zusammenhang zu denken. In beiden Fällen sind die Instanzen für die Beantwortung der Frage nahezu dieselben: Übereinstimmungen sind unleugbar vorhanden, lassen sich aber auch ohne die Annahme historischer Beziehungen erklären; Angaben der Alten über solche Beziehungen liegen ebenfalls vor, können aber zur Zeit nicht verifiziert werden. Daß das alte Testament ein Bindeglied zwischen den ältesten Überlieferungen und der griechischen Philosophie gebildet habe, läßt sich somit noch nicht mit Sicherheit erweisen; im Zusammenhange dieser Untersuchungen aber sind wir berechtigt auch die Jehovahlehre heranzuziehen, weil die Form, welche sie jenen Überlieferungen giebt, für deren Verständnis überhaupt von der größten Bedeutung ist.

Dem Nachweise, daß die Griechen von der jüdischen Religion und Weisheit Kenntnis gehabt, widmet Eusebios das ganze neunte, 42 Kapitel enthaltende, Buch seiner „Vorbereitung für das Evangelium“. Von Aristoteles berichtet dessen Schüler Klearchos von Soloi, daß jener mit einem Juden von hellenischer Bildung in wissenschaftlichem Verkehre stand[1]). Megasthenes, der vor dem Erblühen Alexandriens lebte, wußte von dieser Weisheit genug, um behaupten zu können, daß „die sogenannten Judäer in Syrien“ gleich den Brahmanen vor den Griechen „Lehren über die Natur“

[1]) Eus. Praep. ev. IX, 5 und schon Cl. Al. Strom I. p. 131.

besaßen [1]). Theophrast, Aristoteles' Schüler, kennt und bewundert den frommen Opferbrauch der Juden und sagt, daß sie an dem Tage des Opfers „wie geborene Philosophen“ (*ἅτε φιλόσοφοι τὸ γένος ὄντες*) über göttliche Dinge Unterredungen halten und nachts die Sterne betrachten und in Gebet Gott verehren (*διὰ τῶν εὐχῶν θεοκλυτοῦντες*); wie sie auch zuerst vor den andern Geschöpfen sich selbst als Opfer darbringen, von innerer Nötigung, nicht von niederem Verlangen (*ἀνάγκῃ καὶ οὐκ ἐπιθυμίᾳ*) getrieben [2]). Der Aristoteliker Hermippos, der um das Jahr 200 vor Christus lebte, behauptet, daß Pythagoras die Lehren der Juden gekannt, nachgebildet und sich angeeignet habe (*δόξας μιμούμενος καὶ μεταφέρων εἰς ἑαυτόν*) [3]).

Der jüdische Peripatetiker Aristobulos sagt in der Zuschrift, mit welcher er dem Könige Ptolemäos Philometor (um 150 v. Chr.) seine Erklärung des Pentateuchs überreicht, also an einer Stelle, wo leere Prahlerei übel angebracht gewesen wäre, Folgendes: „Es ist offenbar, daß Platon sich an unser Gesetz gehalten hat (*κατηκολούθησεν*) und er hat sichtlich die einzelnen Bestimmungen desselben studiert (*περιεργασμένος*). Es waren ja schon vor Demetrios Phalereus, Alexander dem Großen und der Herrschaft der Perser Berichte von der Wanderung unserer Landsleute aus Ägypten, von der ganzen Reihe der göttlichen Thaten, von der Besitzergreifung des gelobten Landes und ebenso die Darlegung des ganzen Gesetzes von andern gedollmetscht worden, so daß es niemand zweifelhaft sein kann, daß jener berühmte Philosoph vieles von daher in seine Schriften herübergenommen (*εἰληφέναι*); denn er war viel bewandert (*πολυμαθής*), wie auch Pythagoras, der viel von dem Unsrigen in sein Lehrsystem (*δογματοποιΐα*) aufgenommen hat [4]).

Der Neupythagoreer Numenios, der Vorläufer Plotins, schreibt Pythagoras und Platon Anlehnung an die Weisheit der Brahmanen, der Magier, der Ägypter und Moses' zu, und nennt Platon

---

[1]) Meg. ap. Cl. Strom. I. p. 132. oben §. 1, 2. — [2]) Porph. de abst. II. p. 167 Ed. 1620. u. Eus. Praep. ev. IX, 2. — [3]) Cyr. c. Jul. I, 29. — [4]) Eus. praep. ev. XIII. 12.

den „attisch redenden Moses" (*Μωσῆς ἀττικίζων*)[1]. Auch Porphyrios, obwohl Verfechter des Heidentums und Gegner des Christentums, nennt die Juden unter den Völkern, bei denen Pythagoras seine Kenntnisse gesammelt habe[2]. Der christliche Apologet Justinus sagt: „Plato nahm die Lehre von der Freiheit und Unsterblichkeit und die Betrachtung der göttlichen Dinge aus Moses und kannte das ganze alte Testament."[3] Ihm schließen sich die Kirchenschriftsteller an und erblicken insbesondere in dem Propheten Isaias, „dem Lichte der Heiden", das Mittelglied zwischen alttestamentlicher und griechischer Weisheit.

Geht man jedoch den Momenten nach, in welchen die jüdische Weisheit mit der pythagoreisch-platonischen Übereinstimmung zeigt, so sieht man sich nicht sowohl auf die Bibel, als vielmehr auf Lehren der ungebuchten Überlieferung hingewiesen, wie sie uns bei Philon, dem Juden, als Bindeglied zwischen dem Jehovahglauben und der griechischen Spekulation entgegentreten und nachmals in der Kabbalah ihre Zusammenfassung und Ausgestaltung erhielten. Der Art sind die Lehre von Zahlen, als kosmischen Gesetzen, von den Siegeln oder Vorbildern der Dinge, der Präexistenz der Seele und einzelne kosmologische Vorstellungen, in denen sogar die Bezeichnungsweise übereinstimmt. So wenn Philolaos, der Pythagoreer, von einem *ἀρχίδιον*, einem kleinsten Anfangspunkte, spricht, was mit dem çinçoum, dem Urpunkte der Kabbalisten, zusammentrifft; ebenso muß sich, wenn jener *ἀνάκωμα*, Herrschaft, von *ἀνάσσω*, zur Bezeichnung des Gebietes des göttlichen Waltens gebraucht, der Ausdruck der Kabbalisten: Malchut, Reich, für die endgültige Weltgestalt aufdrängen; noch schlagender aber ist die Analogie der Ausdrücke *διοίκησις* und Schechinah, welche beide Innewohnen oder Durchwalten bedeuten.

Die ganze Frage würde erst Licht erhalten, wenn die andere gelöst wäre, ob ein alter, voralexandrinischer Kultuszusammenhang zwischen Juden und Griechen stattgefunden hat. Dafür ist aber

---

[1]) Clem. Al. Strom I p. 342 u. Eus. l. l. XI, 10. — [2]) Porph. Vit Pyth. 11. — [3]) Just. Apol. I, 44.

wieder entscheidend, ob man die einschlägigen, besonders dem apollonischen Glaubenskreise angehörigen Hindeutungen darauf als echt oder unecht, alt oder spät ansieht. In einem Apollon zugeschriebenen Orakel, das jedenfalls aus dem polytheistischen Gedankenkreise hervorgegangen ist, heißt es: „Steil ist der Weg der Seligen und steinig, dessen eherne Thore sich vor Zeiten erschlossen haben; göttliche Pfade haben sich aufgethan, welche als die ersten von den Sterblichen für alle Zeit jene aufgewiesen haben, welche das herrliche Wasser des Nillandes trinken; viele Wege der Seligen haben die Phöniker gefunden, die Assyrier und die Lyder und das Geschlecht der hebräischen Männer.“ [1]) Weit mehr noch besagt das vielbesprochene, schon von dem Römer Cornelius Labeo zum Gegenstande der Nachforschung gemachte, Orakel des Apollon von Klaros, der alten Orakelstätte bei Kolophon, welches lautet: *Φράζεο τὸν πάντων ὕπατον θεὸν ἔμμεν Ἰαὼ, Χείματι μέν τ' Ἀΐδην, Δία δ' εἴαρος ἀρχομένοιο, Ἠέλιον δὲ θέρευς, μετοπώρου δ' ἁβρόν Ἰαώ* [2]). Die Wiederholung von *Ἰαώ* im dritten Verse muß auf einer Dittographie beruhen, liest man: *ἁβρὸς Ἴακχος* [3]) so erscheinen die nämlichen Götternamen aufgeführt wie in dem orphischen Verse: *εἷς Ζεὺς, εἷς Ἀΐδης, εἷς Ἥλιος, εἷς Διόνυσος*, nur daß jener Eine hier Jao genannt wird. In dieser Form wird aber der Name des Gottes der Juden angegeben [4]). Ein babylonischer und phönikischer Jao kommen ebenfalls vor [5]), haben aber nicht die gebietende Stellung, welche das Orakel diesem Gotte zuspricht.

2. Wenn die Alten von dem Gotte der Juden sprechen, so nennen sie ihn vorzugsweise Kronos, Saturnus. Von dieser Gottheit aber glaubten sie, daß sie als Herr über der Zeit und Ewigkeit walte, *ἐξ αἰῶνος ἀτέρμονος εἰς ἕτερον αἰῶνα* [6]), unvermischt mit allem Körperlichen, rein geistig sei, *τὸ καθαρὸν καὶ ἀκήρατον τοῦ νοῦ* [7]), mit ihrer Macht aber die ganze Natur um-

---

[1]) Eus. l. l. IX, 10. — [2]) Macr. I, 18. — [3]) So Janus in seiner Ausgabe des Macr.; Lobeck will: *Ἄδωνιν*. — [4]) Diod. I, 94. Lyd. de mens. p. 83; oben §. 5, 2. — [5]) Movers, Die Phönizier I, S. 547. — [6]) Ar. de mund. 7. — [7]) Plat. Crat. p. 396 b.

fange, πᾶσαν περιειληφὼς τὴν τοῦ κόσμου φύσιν [1]). In diesem Sinne schreibt Tacitus, der sonst feindselig von dem wunderlichen Volke spricht, dem alles heilig ist, was andern unheilig und umgekehrt, ihm zu, daß es den Einen geistigen, ewigen, unnachahmlichen, unvergänglichen Gott erkenne: mente sola unumque numen intellegunt ... summum illud et aeternum neque imitabile neque interiturum [2]). Kronos war aber den Alten auch der Gott der ersten Menschen, der König des goldenen Alters, das in ferner Vergangenheit liegt, aber dereinst wiederkehren soll. Sie räumten also damit den Juden einen geistigen transzendenten, der Urzeit entstammenden Monotheismus ein, dem im Grunde auch die Zukunft gehören müßte, da ja die Saturnusverehrer, zur Wiederkehr der Saturnia tempora in irgendwelcher Beziehung zu denken waren. Aber von der Anerkennung, daß dieser Kronosdienst ein Bindeglied der Urzeit und der Zukunft, also erinnerungs- und hoffnungsreiche Gegenwart sei, hielt die Alten der fremdartige Eindruck ab, den ihnen die Exklusivität und spröde Eigentümlichkeit des mosaischen Gesetzes machte, ritus absurdus sordidusque, wie Tacitus es nannte. Eine gewisse Handhabe zum Verständnis des Gesetzes hatten nur die Ormuzdverehrer und die dafür dankbaren Juden konnten in Kyros einen Jehovahdiener erblicken.

Wenn bei den andern Völkern des Altertums das hehre Bild des Herrn der Ewigkeit gleichsam an den letzten Rand des Gesichtskreises zurückweicht und Verehrung und Kultus sich einem andern Bilde, dem des Weltkünstlers, zuwendet, so hält die Religion des alten Testamentes Jehovah, der da sagt: „Ich bin der ich bin“ und Elohim, der im Anfange Himmel und Erde schafft, in einer untrennbaren Einheit zusammen und erkennt gerade in dem unnahbaren, geheimnisvollen Jehovah den Gesetzgeber [3]). Das Gesetz ist die mächtige Klammer, welche die Anbetung des Herrn der Ewigkeit und des Weltschöpfers, des Gottes der ältesten Erinnerung und der Verheißung zu jener Einheit verknüpft, welche

[1]) Dion Hal. Ant. I. 24. Steph. — [2]) Tac. Hist. V, 2. — [3]) Ex. 3, 15.

der Polytheismus verloren hatte und aus den reineren Traditionen nur unvollkommen wiederherzustellen vermochte. Er sucht wohl die Höhe des Gedankens des Einen geistigen Gottes zu erklimmen, aber vermag sich auf ihr nicht zu erhalten, während das Gottesbewußtsein der Jehovahdiener auf dieser Höhe heimisch ist.

Der Gedanke der göttlichen Einheit durchwaltet die heilige Schrift wie ein allgegenwärtiger und giebt ihr selbst jene wundervolle Einheit, die sie so hoch über alle Religionsurkunden des Altertums hinaushebt. Ein Spruch, ein Vers der Bibel gleicht jener Seemuschel, die ans Ohr gehalten, ein Brausen, wie das des Meeres, vernehmen läßt; in jedem braust der Wogenschlag des Gotteswortes, des Oceans, aus dem die Flüsse und Bäche der echten Andacht und Weisheit erquellen.

Das Gesetz entstammt dem Willen Gottes, diesem aber ist die Weisheit gesellt, in welche die Schöpfung und die Führung seines Volkes, die Werke und die Thaten Gottes, also Natur und Geschichte zugleich, Einblick gewähren. Das historische Element, welches damit neben das kosmologische tritt, zeichnet das alte Testament vor anderen Religionsurkunden charakteristisch aus, bei denen die Erinnerung von der Phantasie, die Geschichte vom Mythus verdunkelt wird.

Die Weisheit, chokmah, ist zunächst eine Eigenschaft Jehovahs, also in ihm: „Er hat durch die Weisheit die Erde gegründet, festgestellt die Himmel in Einsicht“ [1]); aber sie als weltgestaltende Macht zugleich bei ihm: „Als Gott den Himmel herstellte, war ich dabei; als er den Kreis über den Wasserabgrund zeichnete ... als er die Fundamente der Erde gründete, da war ich bei ihm als Werkmeisterin (amon) und war in Wonne spielend vor ihm alle Zeit, spielend auf seinem Erdkreise“ [2]). Sie ist der Inbegriff der Normen und Vorbilder nach denen Gott die Welt geschaffen: „Er sah sie, that sie kund, stellte sie hin und erprobte

[1]) Prov. 3, 19. — [2]) Prov. 8, 27 sq. Die Übersetzung nach H. Zschokke, Der dogmatisch-ethische Lehrgehalt der a. t. Weisheitsbücher 1889 S. 53.

sie"[1]). — Als schaffende Macht aber tritt die Weisheit aus Gott hervor als das Wort, memrah, und der Hauch, ruach: „Durch das Wort des Herrn sind die Himmel gefestigt und durch seines Mundes Hauch all ihr Heer"[2]).

So hebt sich hier der Wahrheitsgehalt des griechischen Mythus von Metis oder Athene und des arischen von der schöpferischen Stimme aus seinen Umhüllungen heraus; ein Einblick in eine Mehrfachheit im göttlichen Leben eröffnet sich, die doch von der Einheit fest umschlossen bleibt.

Die göttliche Weisheit ist die Quelle der menschlichen, das Licht, das des Menschen Geist erleuchtet, die Wahrheit, in der sein Erkennen ruht: „In deinem Lichte sehen wir Licht"[3]). „Sende aus dein Licht und deine Wahrheit; sie haben mich geführt und hingeleitet zu deinem heiligen Berge und zu deinen Gezelten"[4]). Auch die Wahrheit ist aber zugleich eine Weltpotenz: „Du bist mächtig, o Herr, und deine Warheit in deinem Umkreise"[5]).

3. Weisheit, Wort und Wahrheit in Jehovah, werden einig gedacht, wie er selbst, aber ihnen entspringt die Vielfachheit seiner Ratschläge, Wege und Gedanken, ewig, wie jene, aber in eine Mannigfaltigkeit sich verzweigend. „Der Rat des Herrn besteht ewig und die Gedanken seines Herzens von Geschlecht zu Geschlecht"[6]); „wie kostbar sind deine Gedanken, o Gott, wie ist ihrer eine so große Fülle; zähle ich sie, so ist ihrer mehr als Sand; stehe ich auf, so bin ich noch bei dir"[7]). Viele Wunder hast du vollbracht und in deinen Gedanken ist niemand dir gleich; verkündigt habe ich sie und ausgesprochen; sie sind mehr, denn jede Zahl"[8]). In demselben Sinne heißt es in dem deuterokanonischen Buche des Siraciden: „Von dem Meere her strömen seine Gedanken und seine Ratschlüsse von der Tiefe der Unterwelt"[9]) und „die Quelle ist

---

[1]) Job 28, 27. — [2]) Ps. 32, 6. — [3]) Ps. 35, 10. — [4]) Ps. 42, 5. — [5]) Ps. 88, 9. — [6]) Ps. 32, 11. — [7]) Ps. 138, 17 u. 18, nach dem Urtexte. Die LXX hat φίλοι σου, die Vulgata amici tui. — [8]) Ps. 39, 6. — [9]) Eccli. 24, 39.

das Wort Gottes und dessen Wege (πορεῖαι, ingressus) sind ewige Gebote“ [1]).

Die Ratschlüsse und Gedanken Gottes gehen den Ereignissen und Dingen voraus: „Ihm ist Alles bekannt noch bevor es entstanden ist [2]), was noch nicht ist, dessen Name ist schon genannt“ [3]). Was da geschieht, ist „festgestellt und versiegelt in dem Schatze“ der göttlichen Erkenntnis [4]). In dem Buche des Lebens oder des Gedenkens „geschrieben vor ihm, für die, welche den Herrn fürchten und seines Namen gedenken“ [5]) ist ihr Lebensweg vermessen, ehe sie ihn noch beschritten. „Mein Unfertiges“, sagt der Psalmist, „haben deine Augen gesehen, in deinem Buche sind alle geschrieben, und die Tage vorgezeichnet, ehe noch da ist, wer in ihnen lebe“ [6]). Und der Prophet läßt den Herrn sprechen: „Bevor ich dich im Mutterschoße bildete, habe ich dich gekannt und bevor du hervorgingest aus dem Mutterleibe, habe ich dich geweiht“ [7]). Von hier fällt ein Licht auf den Wahrheitsgehalt der heidnischen Lehren von der Präexistenz der Seelen, in welcher das göttliche Vorgedachtsein derselben zu einer jenseitigen Existenz umgebildet erscheint, weil der Begriff des Schaffens als Akt des göttlichen Willens verdunkelt ist.

Die Formel des Schöpfungsberichtes: „Und Gott sah, daß es gut war“, drückt ebenfalls die Übereinstimmung der Kreatur mit dem vorausgehenden göttlichen Gedanken aus, der ihr Maß bildet, wie Gott selbst das Maß und der Endzweck der ganzen Schöpfung ist: „Du hast Alles um deiner selbst willen geschaffen“ [8]). Die Bethätigung der Kreaturen, verschieden nach ihren Gattungen und Arten, geht auf eine Mannigfaltigkeit göttlicher Zwecksetzungen zurück: „Die Erde bringe beseelte Wesen nach ihren Gattungen hervor, Vieh und Gewürm und Tiere des Landes nach ihren Arten und es geschah also“ [9]). Den Veranstaltungen des menschlichen Erkennens geht das göttliche Erkennen als präformierendes voraus: „Der das Ohr gepflanzt hat,

---

[1]) Eccli. 1, 5. — [2]) Dan. 13, 42. — [3]) Eccle. 6, 10; vgl. Eccli. 23, 29. — [4]) Deut. 32, 34. — [5]) Mal. 3, 16.; vgl. Ex. 32, 32; Ps. 68, 29. — [6]) Ps. 138, 16 u. daselbst die Anmerkungen von Reischl, das Buch der Psalmen 1873 II. S. 478. — [7]) Jer. 1, 5. — [8]) Prov. 16, 4. — [9]) Gen. 1, 24.

sollte der nicht hören, der das Auge geformt hat, sollte der nicht sehen?"[1]) Aber auch dem Wirken der Naturwesen, welche diese beseelt und begeistet erscheinen lassen, liegen Gedanken Gottes zu Grunde: „Seine Blitze kehren zu ihm zurück und sagen: Hier sind wir! und er legt Weisheit in die Wolken und Einsicht in das Wetterleuchten"[2]).

4. Als den Inbegriff der der Welt vorausgehenden Gottesgedanken faßte die jüdische Theologie schon früh die Thorah, das Gesetz. Auf sie läßt sie Gott blicken, als er die Welt schuf, ja sie denkt ihn als Rat pflegend mit dem heiligen Buche, welches somit ähnlich wie bei den Indern der Veda als eine kosmische Macht, die intelligible Welt, gefaßt wird[3]).

Die Vorstellung von gottgesetzten Vorbildern des Endlichen ist im alten Testamente auf den Kultus beschränkt: „Siehe," sagt Jehovah zu Moses, „du sollst Alles machen nach dem Vorbilde, das dir auf dem Berge gezeigt worden"[4]) Das Symbol des Siegels wird in dem Sinne von gestaltendem Typus nicht gebraucht. Wenn es heißt: der Herr versiegelt die Sterne[5]), so ist gemeint: er hält ihren Lauf auf. Was „in seinen Schätzen versiegelt ist"[6]), ist unfehlbar und unabwendbar. Das gestaltende Siegel erscheint etwa nur in einer Stelle des Buches Job, wo es von dem jungen Tage heißt, daß er die Erde neu formt wie Siegelthon, so daß sie in Pracht steht, wie ein Kleid[7]).

Umsomehr ist diese Vorstellung von der mündlichen Lehre entwickelt worden, welche darin, wie so häufig, eine Annäherung an die Anschauungen der Heidenwelt zeigt. In der Kabbalah ist die intelligible Welt, Aziluth „das große heilige Siegel"; da sie aber auch der Adam Kadmon ist, so wird die Menschengestalt der Typus aller Wesen. Die Weisheit, Chokmah, ist der Siegelring, der Siegelnde ist Binah, der Verstand, der aufnehmende Stoff

---

[1]) Ps. 93, 9; das. Reischl II. S. 171. — [2]) Job 38, 35. — [3]) Bacher, Die Haggada der Tannaiten II, S. 185. — [4]) Ex. 25, 40; vgl. Hebr. 8, 4, Act. 7, 44; ebenso Eus. Hist. eccl. I, 3. — [5]) Job 9, 7. — [6]) Deut. 32, 34. — [7]) Job 38, 14.

Malchut, das Reich, der Siegelabdruck Topphereth, die Schönheit [1]).

Die Intuition von den göttlichen Vorbildern ist im alten Testamente darum weniger vertreten, weil der Gesetzesgeist desselben in erster Linie auf die göttlichen Vorschriften hinweist. Diese aber treten dem Jehovahdiener am ergreifendsten in den kosmischen Erscheinungen entgegen; die Ordnung des Himmels erschien ihm als das erhabenste Beispiel des gottgesetzten Maßes. „Hebet eure Augen zur Höhe", sagt Isaias, „und seht, wer das geschaffen hat. Der ist es, welcher das Heer der Sterne nach seiner Zahl heraufführt und jeden bei Namen nennt; da bleibt keiner zurück, wenn er ihn ruft in der Fülle seiner Gewalt, Kraft und Macht" [2]). Die Anschauung von der Stufenfolge der Planeten gab die Unterlage für die Traumvision des Patriarchen von der Himmelsleiter [3]), welche durch ihre prophetische Bedeutung alle Mythen von der Planetenskala hinter sich läßt.

Auch die Vorstellung eines die Himmelsräume durchziehenden Klanges fehlt in der Bibel nicht. Die Zusammenstimmung der Wesen wird als ihr Lobgesang oder als wechselseitiger Zuruf gedacht. Die Morgensterne lobten den Herrn und alle Kinder Gottes jauchzten, als er die Grundfesten der Erde legte [4]). Wer könnte das Gesetz des Himmels ansagen und wer dem Einklange des Himmels Schweigen gebieten [5]).

„Das Wort des Herrn sagt ein Tag dem andern und eine Nacht meldet es der nächsten; und ihre Sprache und ihr Wort bleibt nicht unvernommen, über die ganze Erde gehet ihr Klang und bis an deren Ende ihre Rede" [6]).

Nach einer alten Überlieferung hörte Moses den Himmelsklang, als er vierzig Tage und Nächte fastete und der Welt entrückt wurde [7]). Darauf bezieht sich Philo in der Schrift über die

---

1) Kabbala denudata (Knorr von Rosenroth) I, S. 338. — 2) Is. 40, 26. — 3) Gen. 28, 12. — 4) Job 38, 7. — 5) Job 38, 37 nach der Vulgata. — 6) Ps. 18, 3. Andere minder ausgesprochene Andeutungen Cant. 6, 9, Ez. 1, 24. — 7) Ex. 24, 18.

Träume und bemerkt, angehaucht von der hohen Poesie dieser Tradition: „Zwei Wesen können den Vater der Dinge lobpreisen und besingen, der Himmel und der menschliche Geist, denn der Mensch hat zur Auszeichnung vor allen andern Geschöpfen die Fähigkeit erhalten, Gott zu dienen; der Himmel aber tönt stets Gesänge, durch die Bewegung seiner leuchtenden Körper Melodieen und Harmonieen erzeugend. Vermöchte ein Sterblicher diese Musik zu hören, so würde unaufhaltsame Liebe und schwärmerische Sehnsucht ihn ergreifen und nicht mehr von irdischer Speise würde er leben wollen, sondern nur von dem göttlichen Gesange dieser vollkommenen Musik“ [1]).

Das Gesetz des Himmels wird aber auch zum Fußpunkte der Prophezeiungen von der Erlösung. Die Sicherheit, mit der die Himmelskörper ihre Bahn einhalten, gilt als Unterpfand der Sicherheit, mit der Gottes Verheißungen eintreffen werden: „So spricht der Herr, der die Sonne zum Lichte des Tages gemacht hat und die Ordnungen des Mondes und der Sterne zum Lichte der Nacht; der das Meer aufregt, daß ihm dessen Fluten tönen, der Herr der Heerscharen ist sein Name: Wenn jene Gesetze ungültig werden vor mir, dann wird auch der Same Israels abfallen, daß das Volk nicht mehr wandele vor mir allezeit“ [2]) und ebenso: „Wenn ich nicht einen Vertrag zwischen Tag und Nacht gestiftet und Himmel und Erde kein Gesetz gegeben habe, dann will ich auch den Samen Jakobs und Davids, meines Knechtes, verwerfen“ [3]).

Der Versuchung, in den Gestirnen Gottheiten zu sehen, giebt eine Stelle im Buche Job Ausdruck: „Ich habe den Herrn gefürchtet, wenn ich die Sonne in ihrem Glanze sah und den Mond leuchtend dahinziehen und im Stillen mein Herz seine Lust daran hatte, daß ich meine Hand mit meinem Munde küßte, was doch das schwerste Vergehen ist und Verleugnung des höchsten Gottes“ [4]).

---

[1]) Quod a Deo mitt. somn. Op. I, p. 625; vergl. Piper, Mythologie und Symbolik der christlichen Kunst II, S. 259, Gfrörer, Philo I, S. 351, sagt über die Stelle: „Der Geist des Paradieses und Dante's ist über diese Ansicht ausgegossen.“ — [2]) Jer. 31, 35. — [3]) Jer. 33, 25. — [4]) Job 31, 26.

Nach einer Überlieferung hing Abraham vor seiner Berufung dem chaldäischen Gestirndienste an; bei ihrem Zuge in der Wüste verehrten die Juden die Götter Kijjun, das ist den Planeten Saturn, und Kochab, das ist den Sirius [1]). Das Gesetz verbietet mit Nachdruck den Astralkult [2]). Die Gesinnung des echten Jehovahdieners drücken die Worte aus, daß vor Gott Sonne und Mond ihren Schein verlieren und die Sterne unrein sind [3]). Die himmlischen Heerscharen sind ihm wohl Geister, aber nicht Götter, wie ihm die Elemente nur Organe des göttlichen Willens sind: „Du machst deine Engel zu Winden, deine Diener zu flammendem Feuer“ [4]).

Die Raumwelt mit ihren Gebilden weist dem Menschengeiste die Spuren der Allmacht, aber diese ist „höher als der Himmel, tiefer als die Unterwelt, ihr Maß ist länger als das der Erde, breiter als das des Meeres“ [5]). „Die Meßschnur spannte der Herr über die Erde, mit hohler Hand maß er das Wasser und wog die Himmel mit dem Gewichte“ [6]). Es ist ganz im Sinne der altbiblischen Vorstellungen, wenn es im Weisheitsbuche heißt: „Du hast Alles nach Maß, Zahl und Gewicht geordnet“ [7]). Heilige Maße und bedeutsame Formen erscheinen im Kultus allenthalben [8]): so der Kreis, das Dreieck, der Sechsstern des Davidschildes, der dem Tempelbau zu Grunde liegt [9]), das Fünfeck, der Durchschnitt der Säulen von Oelbaumholz im Tempel [10]). Diese Symbolik ist mitbestimmt durch die der Zahl. Ihr Geheimnis gehört Gott: „Er führt nach der Zahl die Sterne herauf“ [11]); „er zählt die Menge der Sterne und giebt ihnen Namen; groß ist unser Herr und groß seine Macht und seine Weisheit ist nicht zu berechnen“ [12]).

Wie bei den übrigen alten Völkern ist die Eins die Zahl Gottes, aber die Zwei ist hier nicht die Zahl der Natur sondern des Gesetzes, mit seinen beiden Tafeln, welche den göttlichen und

---

1) Amos 5, 26 im Urtexte. — 2) Deut. 4, 19; vgl. Jer. 10, 2. — 3) Job 25, 5. — 4) Ps. 103, 4. — 5) Job 12, 7—8. — 6) Job 28. — 7) Sap. 11, 21. — 8) Hermann Müller, Die heil. Maße des Altertums 1859. — 9) Odilo Wolff, O. S. B. Der Tempel von Jerusalem, 1886. — 10) Reg. III, 6, 31. — 11) Js. 40, 6. — 12) Ps. 146, 4.

menschlichen Dingen gewidmet sind. Die Sechs ist die Zahl der Schöpfung, wie anderwärts die der Zeugung; die Sieben ist die Zahl der göttlichen Ruhe; wenn sie anderwärts als Zahl des Geistes auftritt, die nicht mehr zeugt, so ist der Gedanke verwandt: am Weltsabbat sanken die schöpferischen Gedanken, nachdem sie sich ausgewirkt, in den Schoß des göttlichen Geistes zurück. Die Zehn ist auch hier die Zahl des Abschlusses, aber nicht der natürlichen, sondern der sittlichen Schöpfung, des Gesetzes, wie sie auch die Zahl der Urväter ist, gleichsam die Substruktion des Menschengeschlechts.

Die mündliche Tradition der Juden hatte eine weit mannigfaltigere Zahlensymbolik, und die Geheimlehre setzte hier vorzugsweise ihre wilden Ranken an; sie entwickelt die kosmische Zahlenlehre von den Sephirot, der Reihe der zehn Weltpotenzen, die im Reiche Malchut ihren Abschluß findet.

5. Wenn Platon es als alte Offenbarung bezeichnet, daß in Gottes Wesen ein königlicher Geist und eine königliche Seele wohne, so straft ihn die heilige Schrift nicht Lügen, indem sie neben dem schaffenden Worte auch den belebenden Hauch des Herrn, ruach, nennt. Er schwebte im Anfang über den Wassern[1]), er festigte das himmlische Heer[2]); wenn er ihn aussendet, so erstehen die Geschöpfe und erneut sich das Antlitz der Erde[3]), mit seinem Hauche läßt er den Segen über die Geschlechter ausströmen[4]).

Wie das Licht, so kommt von Gott auch das Leben: „Bei dir ist die Quelle des Lebens, in deinem Lichte sehen wir Licht“[5]). Bei ihm ist die Quelle, nicht ist er selbst die Quelle, wie die hylozoistische Naturauffassung der Heiden es meinte. Er ist der Gott des Lebens, Herr und Spender, Schutzwehr und Feste desselben, Ernährer alles Lebendigen[6]). Er selbst ist der Lebendige: der lebendige Starke, der lebendige Gott, in dem des Frommen Herz

---

1) Gen. 1, 2. — 2) Ps. 32, 6. — 3) Ps. 103, 30. — 4) Is. 44, 3. — 5) Ps. 35, 10. — 6) Ps. 41, 9; 20, 5; 29, 6; 26, 1; 144, 16 u. s.

und Fleisch jubeln[1]). So bilden den Thron oder Wagen Gottes „die Lebendigen“, (chajjoth), die Cherubim, als Repräsentanten der lebenden Kreatur aus deren vollkommensten Vertretern: Stier, Löwe, Adler und Mensch zusammengesetzt. Auf diesen Symbolen fußen vorzugsweise die Intuitionen der mündlichen und der geheimen Lehre; die Merkabah, der Gotteswagen beim Propheten Ezechiel, ist ein Hauptthema der Kabbalah.

Die abirrenden, ethnisierenden Kulte der Juden galten zumeist dem naturalistisch verstandenen Herrn des Lebens. Der Stier, hier wie allenthalben Symbol des Lebens und der Fruchtbarkeit, erhielt abgöttische Verehrung, eine Annäherung an den Dionysoskult, der vielleicht auch in dem Dienste des Götzen Sikkut vorliegt[2]), wenn anders man diesen mit dem *Διόνυσος συκίτης*[3]) zusammenbringen darf, was durch Hinweise der Alten auf einen jüdischen Dionysoskult nahegelegt wird[4]).

Daß das Göttliche die ganze Natur umfasse, war der allverbreitete Glaube; in der heiligen Schrift ist ihm der pantheistische Zug genommen, den er anderwärts erhält, er hat hier die Form der Lehre von der Allgegenwart Gottes. Jehovah ist im Himmel und in der Tiefe, die Flügel der Morgenröte und die Flucht an das Ende des Meeres entzögen uns nicht seinem Bereiche[5]). „Meinst du,“ spricht der Herr, „ich wäre nur ein Gott der Nähe und nicht auch der Ferne? Wenn sich der Mensch in Schlupfwinkel verbärge, so sollte ich ihn nicht sehen? Erfülle ich etwa nicht den Himmel und die Erde?“[6])

Die jüdische Theologie, auf mündlichen Überlieferungen fußend, baute auf diese Intuition, mit Bewahrung von deren Erhabenheit, ihre Lehre von der Einwohnung Gottes, der Schechinah[7]).

Die endliche Natur, welcher Gott innewohnt, ist sein Werk nach ihrer Form und ihrem Stoffe. Die Bibel kennt ein Urgewässer

---

[1]) Ps. 41, 3; 83, 8. — [2]) Amos 5, 26 im Urtexte. — [3]) Athen. III, p. 78 c. — [4]) Plut. Quaest. conv. IV, 6. Tac. Hist. V, 2. sq. — [5]) Ps. 138, 7. — [6]) Jer. 23, 23 und 24. — [7]) Ferd. Weber, System der altsynagogalen palästinensischen Theologie 1880. §. 39.

oder feuchtes Chaos und einen darüber webenden Gotteshauch, wie die anderen Urkunden und Traditionen, aber nicht einen Gegensatz von Gott und Stoff, und noch weniger eine Wiederholung desselben in den Gegensätzen von Gut und Böse: „Dies mögen die wissen, die nach Sonnenaufgang zu wohnen und die nach dem Niedergang zu, daß außer mir kein anderer Gott ist; ich habe das Licht geschaffen und die Finsternis, den Frieden und das Übel, ich, der Herr, habe Alles gemacht“ [1]). Gott steht außerhalb der Gegensätze; der Dualismus des höheren und niederen Prinzips ist kein ursprünglicher, der Kampf derselben hat in der sittlichen Welt seine Stelle. Das Endliche ist Kreatur und darum an Gott nicht heranreichend; aber weil ihm Gott Dasein gegeben hat, besitzt es ein solches wirklich und ist kein bloßer Schein, nicht leerer Name wie bei den Indern. Bei ihren Namen ruft der Herr die Sterne und die Propheten und beide preisen seinen Namen; die Namen drücken ein Wesenhaftes, Gottgesetztes aus.

6. Wenn die Dinge Gottes Spuren sind, so ist der Mensch nach seinem Ebenbilde geschaffen, nicht weit unter dem Engel, zur Herrschaft über die Werke Gottes bestimmt [2]). Er ist nach Leib und Seele in Gottes Weisheit präformiert, dessen Augen ihn sahen, als er im Mutterleibe „gewebt“ wurde [3]). Im Tode kehrt der Leib zur Erde zurück, der Geist zu Gott, der ihn gegeben hat [4]); aber beide werden sich wieder vereinigen: „Ich weiß, daß mein Erlöser lebt und ich am jüngsten Tage aus der Erde erstehen werde, umschlossen mit meiner Haut, und in meinem Fleische werde ich meinen Gott sehen; ich selbst werde ihn sehen, meine Augen werden ihn erblicken und kein Anderer“ [5]). Die Auferstehungslehre, der ursprüngliche Kern der Mythen von der Seelenwanderung, tritt hier aus allen Verhüllungen heraus. Dem alten Testamente die Unsterblichkeitslehre absprechen, weil es auch von einer

---

[1]) Is. 45, 6 u. 7. — [2]) Gen. 1, 26; Ps. 8, 5. — [3]) Ps. 138, 15 im Urtexte. — [4]) Eccle. 12, 7. — [5]) Job 19, 25—27; vgl. Ps. 15, 10.

Vergeltung im Diesseits spricht, gehört zu den Grimassen einer Wissenschaft, die mit dem Glauben auch den Ernst verloren hat.

Der Schützer und Führer der Menschen ist im höchsten Sinne Gott selbst: „Weiden wird der Herr seine Herde, in seinem Arme die Lämmer sammeln und in seinen Busen heben“ [1]). Auf Adlersflügeln trägt der Herr sein Volk [2]). Aber auch den Engeln ist der Schutz der Menschen aufgetragen: „Der Engel des Herrn wird sich rings um jene lagern, welche ihn fürchten und er errettet sie“ [3]). Besondere Engel sind zu Führern der Völker bestellt; die Stelle von der Teilung der Völker im Deuteronomium liest die Septuaginta: „Der Herr teilte die Völker, als er die Söhne Adams schied, und setzte ihre Grenzen fest nach der Zahl der Engel Gottes“ [4]). Auch die Einzelnen haben ihre Schutzengel: „Seinen Engeln giebt Gott Auftrag deinethalb, daß sie dich auf deinem Wege behüten; auf den Händen werden sie dich tragen, daß dein Fuß an keinen Stein stoße“ [5]). Die jüdische Theologie führte diese Lehre weiter aus mit Annäherung an die Feruerlehre der Eranier, sei es, daß sie von diesen entnahm, sei es, was wahrscheinlicher ist, daß sie lediglich urverwandte Anschauungen analog ausgestaltete.

Für die heidnische Anschauung, daß der Protoplast der Schutzherr seines Geschlechtes sei, hat das Gesetz keine Stelle, nicht einmal einen Anknüpfungspunkt. Der erste Mensch war als vollkommener geschaffen, aber er fiel und vermag keine Erlösung zu gewähren, weil er ihrer selbst bedarf. Sein Fall geschah nicht durch ein Verhängnis, sondern durch seine Sünde, er war kein kosmisches Ereignis, sondern ein Akt mißbrauchter Freiheit; so ist auch die Erlösung seines Geschlechtes nicht eine kosmische Hinaufbildung, sondern kann nur durch eine Gottesthat erfolgen, die für die Jehovahanbeter bei den göttlichen Geheimnissen stand. Auch hier tritt der vormythische Kern der Überlieferung vom ersten Menschen in voller

---

[1]) Is. 40, 11; vgl. 53, 6 u. Ez. 34, 23; 37, 24. — [2]) Ex. 19, 4. — [3]) Ps. 33, 8. — [4]) Deut. 32, 8. Der hebräische Text und die Vulgata haben: „nach der Zahl der Stämme der Kinder Israels“. — [5]) Ps. 90, 11. — [6]) F. Weber, System u. s. w. §. 49.

Klarheit hervor; aber die Umbildungen dieser Überlieferung, wie sie uns in den chthonischen und Mysterienkulten begegneten, finden in ethnisierenden Kulten des jüdischen Volkes ebenfalls Eingang. Die Propheten mußten gegen die Verehrung des syrischen Thammuz und des Adonis eifern, der einzureißen drohte; die Geheimlehre steigerte das Bild des ersten Menschen zu dem des Adam Kadmon, der zugleich das Archetyp der Welt ist; aber auch die jüdische Theologie erhöhte ihn zu einem übermenschlichen Urwesen [1]).

Die Lehre von den Weltaltern zeigt das feste, schlichte Gepräge der Erinnerung, welches phantastische Umbildungen abweist. Dem goldenen Alter der Mythen entspricht der paradiesische Zustand, dem silbernen die Periode bis zur Sintflut, welcher diejenige folgt, die ihren Abschluß mit der Wiederkehr des Gottesreiches finden soll. Dieses selbst wird der Messias heraufführen, an dessen geheimnisvollem Bilde die Propheten arbeiten, einer das Lichtgewebe des andern aufnehmend und weiterführend.

---

[1]) F. Weber System, §. 46.

§. 9.

Die Urverwandtschaft der religiösen Traditionen.

1. Die Wiederkehr gleicher oder verwandter religiöser Anschauungen bei so verschiedenen Völkern läßt die Angaben der Alten über die Herkunft ihrer Philosophie aus Urtraditionen der Menschheit in weit günstigerem Lichte erscheinen, als sie sich dem kritischen Blicke zuerst darbieten; aber sie reicht nicht aus, die Richtigkeit derselben zu beweisen. Jene Übereinstimmung alter Gotteslehre und Weisheit könnte auch daher rühren, daß eines der alten Völker dieselben hervorgebracht hätte und der Lehrer der übrigen gewesen wäre, ein Verhältnis, wie es die spätere Geschichte mehrfach zeigt. Diese Ansicht hat jederzeit Vertreter gefunden. Die Ägypter, welche sich für das Urvolk und ihre Religion und Weisheit für die älteste erklärten, fanden darin bei den Griechen vielfach Glauben, nicht ohne später an den Indern Konkurrenten zu erhalten. Christliche Schriftsteller verschiedener Zeit sehen die Juden als die Lehrer der Weisheit für die alten Völker an; sie konnten dafür die Ursprünglichkeit und Reinheit der in der Bibel fixierten Traditionen geltend machen, aber nicht nachweisen, wie das kleine, in sich abgeschlossene Volk in so früher Zeit einen so tiefgreifenden Einfluß auf andere, zum Teil weit entfernte Völker habe nehmen sollen. Der mächtige Eindruck, welchen die Erschließung der indischen Religionsurkunden machte, rief zu Anfang unseres Jahrhunderts die Ansicht hervor, daß hier die Urquelle der Religion und Weisheit vorliege, daß „um die mythischen Wolkenhallen des Meru hin das weitgegliederte, zerrissene Bild: Mensch, in den Lichtpunkt seiner Uran-

fänglichkeit sich zusammenziehe". (Nic. Müller). Vor der ernüchterten Erwägung konnte aber der Gedanke eines Ausgangs der Weltkultur aus Indien nicht standhalten und es erhielt wieder Ägypten den Vorrang. Eduard Röth konnte in seiner „Geschichte unserer abendländischen Philosophie" wenigstens einigermaßen vorstellig machen, wie der ägyptische Glaubenskreis den phönikischen, chaldäischen, eranischen, griechischen bedingt habe, und seine Untersuchungen haben manche wertvolle Ergänzung der gangbaren Darstellungen gebracht; aber die Durchführung des Röth'schen Gedankens bei Julius Braun, in der „Naturgeschichte der Sage", zeigt dessen Unhaltbarkeit. Die Völker der Erde werden hier insgesamt zu Kostgängern der ägyptischen Priester gemacht; ein „Geschiebe von Mythen", als deren Kern ägyptische Glaubenslehre und Sagengeschichte angesehen wird, soll nach allen Ländern hin erfolgt sein, als ob die ägyptische Priesterschaft ihre Hauptaufgabe in der Propaganda erblickt hätte, während doch eher Abschließung zu ihrem Charakter gehört. Auch Otto Gruppe in dem noch unvollendeten Werke: „Die griechischen Kulte und Mythen in ihrer Beziehung zu den orientalischen Religionen", Leipzig 1887, neigt dazu, eine Übertragung von Religionen anzunehmen, und zwar durch fortgesetzte Kulturgemeinschaft; er zieht in anzuerkennender Weise außer dem Mythus auch den Kultus zur Vergleichung heran und wahrt den Griechen größere Originalität als seine Vorgänger; dagegen ist seine Vorstellung von der Religion noch unzulänglicher als die jener. Wer die Religion für „illusionäre Befriedigung" hält, ist so wenig befähigt, ihre Geschichte zu verstehen, wie die Kunstgeschichte beurteilen kann, wer die Kunst für ein Erzeugnis der Langweile ansieht, oder die Kriegsgeschichte, wer das Heerwesen für ein Spielzeug erklärt.

Die Übertragung einzelner Mythen und Kulte von einem Volke auf das andere ist zwar im Altertume vielfach bezeugt, allein die Übertragung ganzer Glaubenskreise und Religionssysteme erscheint innerhalb des Heidentums undenkbar. Die christliche Kirche vollzog die Bekehrung der Völker, dem ausdrücklichen Auftrage ihres

Stifters folgend, mit nicht geringen Opfern und Anstrengungen und doch nur in gewissen Grenzen; für den Islam war der Fanatismus die Stoßkraft, die Gewalt das Werkzeug seiner Ausbreitung; der Buddhismus pflanzte sich zwar mühelos fort, aber er bot keinen Glaubensinhalt und keinen Kultus dar; er hat die Völker im Grunde mehr angesteckt, hypnotisiert, als für eine Lehre gewonnen. Keine dieser Formen der Übertragung findet bei den alten Völkern statt; ihre Religionen haben nicht die Tendenz zur Ausbreitung, sondern vielmehr zur Zusammenziehung in konkrete Gestaltungen und zur Verwachsung mit nationalen und lokalen Elementen. Man bewahrte zu eifersüchtig die eigenen Schutzgottheiten, um den Gedanken zu fassen, sie anderen Völkern mitzuteilen; die Priesterschaften hielten ihre Lehren vielfach vor dem eigenen Volke verborgen, wie viel mehr vor den Fremden. Es fehlten gleichsehr die Mittel, wie der Wille zur Verbreitung von Glauben und Wissen und diese bewegte sich darum nur in bescheidenen Grenzen.

Eine Angleichung der religiösen Anschauungen durch Kulturverkehr ist zwar bei einer Völkergruppe, wie sie die Ägypter mit den Völkern Vorderasiens und den Griechen bildeten, denkbar und zum Teil nachweisbar, aber doch immer nur auf Grund eines vorausgehenden Gemeinbesitzes oder Erbgutes. Die Inder stehen räumlich zu weit ab, um zu dieser Kulturgemeinschaft gerechnet zu werden, und doch zeigen ihre Anschauungen eine nicht geringere Verwandtschaft mit denen der vorgenannten Völker.

Die Verwandtschaft religiöser Ideeen erstreckt sich überhaupt über einen zu großen Bezirk, als daß es durchführbar wäre, sie an einen Kulturverkehr geknüpft zu denken. Im äußersten Osten von jener Völkergruppe treffen wir bei den Chinesen eine eigenartige Weisheit und Spekulation an, die durch keinerlei Mittelglieder übertragen sein kann; im Norden zeigt das germanische, keltische, slavische Altertum überraschende Anklänge an die Weisheit von Delphoi und Susa; im fernsten Westen treten uns mexikanische und peruanische Göttergestalten mit altbekannten Zügen entgegen. In diesen weit auseinandergerückten Gebieten finden wir nun aber überall auch

Anklänge von jenen theologischen und kosmologischen Intuitionen, von denen wir ausgingen.

2. Die Chinesen leiten wie die Griechen ihre Weisheit von der Urzeit ab. „Ein helles Licht" besagt ein Ausspruch, der den verwandten Äußerungen der Griechen zum Kommentare dienen kann, „erleuchtete das hohe Altertum, aber kaum sind Strahlen davon bis zu uns gedrungen. Wir meinen, daß sich die Alten in Finsternis befanden, weil wir nur die dichten Wolken sehen, aus welchen wir kommen. Der Mensch ist ein Kind, um Mitternacht geboren; wenn er die Sonne aufgehen sieht, so glaubt er, daß es nie ein Gestern gegeben" [1]). Laotse, ein Zeitgenosse des Milesiers Thales, erklärt in seinem Taoteking, nicht Eigenes, sondern nur die Erblehre vorzutragen; Kongfutse nennt sich „Verkünder, aber nicht Erfinder" und rühmt sich, ein Mann zu sein, „der die Alten geliebt und alle Kräfte daran gesetzt habe, sich ihre Kenntnis zu eigen zu machen" [2]). Das Taoteking lehrt ein Wesen, das vor dem Himmel und der Erde war, lautlos, in sich ruhend, unstofflich, ungreifbar, alles durchziehend und erfüllend, unentwegt; sein wahrer Name sei unbekannt, der Mensch aber nennt es Tao, d. i. Wort, Vernunft, Anfang, Ursache, Weg.

Als die gestaltenden Prinzipien gelten den Chinesen allgemein Himmel und Erde, die sich verhalten wie das Ungerade und Gerade, die beide der Eins entstammen. Alles ist in Zahlen und symbolischen Figuren, Signaturen oder Siegeln vorgebildet, „durch die der Geist und dessen Macht verständlich wird und alle Dinge geordnet werden nach dem, was ihnen eigen ist" [3]). Es giebt sechs Kräfte: Die Ruhe, die Bewegung, der Regen, die Winde, das Licht und die Finsternis; sie vermochte der große Kaiser der Urzeit, Schinhoang zu lenken, derselbe, der alle Sprachen auf eine einzige zurück-

---

[1]) Abel-Rémusat, Mélanges asiatiques I. p. 93. — [2]) Zu dem Folgenden ist zu vergleichen Windischmann, Die Philosophie im Fortgange der Weltgeschichte Bd. I. 1827, A. Wuttke, Geschichte des Heidentums, 1853 Bd. II. und Gladisch, Die Religion und die Philosophie 1872. — [3]) Windischmann, a. a. O. S. 169.

führte [1]). Der Inbegriff der Welt ist die Zehnzahl. Da auf dem Zusammenwirken der ungeraden und der geraden Zahlen die Harmonie beruht, so ist die Musik der Ausdruck der Vereinigung von Himmel und Erde; die zwölf Monate entsprechen der großen Oktave. Die heilige Harfe Kin bildet mit ihrem Fuße die Erde, mit ihrem Bogen den Himmel, mit ihren fünf Saiten die fünf Elemente ab. Die Musik ist kosmisch, aber kehrt im kleinsten Gebilde wieder; auch der Pulsschlag ist von ihrem Rhythmus bestimmt [2]). In das Leben der Menschen haben die Alten sie eingeführt, um den Einklang der Herzen herzustellen.

In den Schriften der Sekte der Taosse ist eine Kosmogonie enthalten, wonach das All aus dem Welt-Ei entstanden ist, welchem Panku, „der Geist des Himmels und der Heilige der Erde“ entsteigt, aus dessen Leib die Welt entsteht, indem seine Augen zu Sonne und Mond, sein Schädel zu Gebirgen, seine Adern zu Flüssen, seine Haare zu Bäumen werden [3]). Der erste Mensch Fohi erkannte in sich eine kleine Welt, und zwar in seinen beiden Augen Sonne und Mond, in seinem Fleische die Erde, in seinen Zähnen und Knochen die Metalle, in seinen Säften die Gewässer, in der Kraft sich zu bewegen das Feuer [4]). — Himmel und Erde verbindet eine Geisterwelt; jeder Mensch hat einen Schutzgeist [5]). Die Geister der Vorfahren werden mit großer Pietät verehrt. Die Taosse haben eine entwickelte Lehre von Lohn und Strafe im Jenseits [6]). Den Mythen vom Kronosreiche entsprechen die Prophezeiungen von dem „großen Heiligen“, den „die Völker erwarten wie eine welkende Pflanze die Wolken und den Regen“ [7]). Von Weltperioden werden fünf unterschieden, die jetzige ist die des Wassers, die letzte wird die des Feuers sein [8]).

Die Kosmogonie der Japanesen hebt mit dem Welt-Ei an, in dem die Gewässer wogten und die Keime der Dinge lagen; die

[1]) Lüken, Die Tradition des Menschengeschlechts, 2. Auflage 1869, S. 34. — [2]) Gladisch, a. a. O. S. 13. — [3]) Lüken, a. a. O. S. 34. — [4]) Das. S. 43. — [5]) Windischmann, a. a. O. S. 187. — [6]) Lüken, a. a. O. S. 463 f. — [7]) Das. 362. — [8]) Das. S. 428.

reinen Lichtkeime stiegen aufwärts und bildeten den Himmel und den Raum, die schweren und dunklen Keime die Erde. Dazwischen erwuchs eine Blumengestalt, der erste der sieben Planetengeister. Der siebente derselben ist der makrokosmische Urmensch [1]).

Die Vorstellung vom Welt-Ei haben auch die Bewohner von Hawaii, die Tschippewey-Indianer und andere wilde Völker [2]).

3. Mit nordischen Völkern wußten sich die Griechen durch die gemeinsame Verehrung Apollons verbunden. In den Berichten von den Hyperboreern liegt neben dem mythischen auch ein historisches Element und ist eine wie immer geartete Kultusgemeinschaft mit einem nicht näher bekannten Volke angedeutet. Der Skythe Abaris wird als Freund des Pythagoras genannt, der diesen über die Harmonie des Himmels unterrichtet habe; daß die nordische Hjalmarsage einen Abor als Kenner griechischer Weisheit preist, kann damit in Verbindung gebracht werden [3]). Auch der getische Zamolxis wird mit Pythagoras, jedenfalls auf Grund verwandter Lehren, in Verbindung gebracht; den Daken schrieb man Einrichtungen und Lebensformen zu, welche mit denen der Pythagoreer Ähnlichkeit haben sollten [4]). Die keltischen Druiden hatten die Lehre von der Seelenwanderung [5]); eines keltischen Dionysosdienstes, der mit Weihen verbunden war, geschieht Erwähnung [6]); ein gefallener Gott Aedd oder Aeddon, „der Geber des Guten“, ist Gegenstand keltischer Mythen, die auch von Weltkatastrophen durch Wasser und Feuer berichten.

Die Germanen kennen einen höchsten, weltentrückten Gott, Allvater, und einen in die Zeit und Welt eingehenden, Wodan, Odhin. In dem Mythus von der verzauberten Jungfrau, Menglada, Dornröschen u. s. w., welche von dem strahlenden Gott erlöst wird, sieht man gewöhnlich nur die Hindeutung auf die im Frühlinge erwachende Erde, allein er kann auch kosmogonisch gedeutet werden

---

1) Lüken, a. a. O. S. 34. — 2) Das. S. 33. — 3) Creuzer a. a. O. II, 2 S. 142 f. — 4) Jos. Ant. XV, 10, 4, und XVIII, 1, 5. — 5) Caes. Bell. gall. VI, 14. Diod. V, 28. — 6) Diog. Laert I, 1 und die Anmerkungen von Menagius.

von der Entbindung der schlummernden Samenkräfte durch den Licht- und Feuergott. Mit Apollon hat man mit Recht Baldr verglichen, der aber auch mit Dionysos den Zug des Hinsterbens in der Jugendblüte und der Auferstehung teilt. Der Äthersphäre des Olympos entspricht Gladsheim, der Glasberg der Märchen, zu welchem die Sterne den Aufstieg geben. Die Heimchen sind die neugeborenen Seelen, wie die Cikaden, die Milchstraße ihr Weg am Himmel, wie in der Mysterienlehre [1]); den Moiren sind die Nornen analog, wie jene der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft vorgesetzt. In der Neunzahl der Welten: Muspelheim, Alfheim, Godheim, Wanaheim, Windheim, Manheim, Jotunheim, Myrkheim und Nilfheim sind die Astralsphären mit den Elementen verknüpft und liegt zugleich ein Beispiel der Zahlensymbolik vor. Der makrokosmische Mensch ist hier der Riese Ymir; aus seinem Blute wird das Meer, aus seinen Knochen werden die Berge, aus seinen Zähnen die Klippen, aus seiner Hirnschale der Himmel, der auf vier Pfeilern ruht, unter denen vier Zwerge, die Gottheiten der Weltgegenden, stehen. Die Winde, welche bei der Weltbildung mitwirken, sind den Tritopatoren vergleichbar, der Adler und die Schlange auf dem Weltbaume erinnern an den adlerköpfigen Ormuzd und den schlangengestaltigen Ahriman.

Die Götterdämmerung wird das jetzige Weltalter abschließen und Vidar das goldene wiederherstellen, „der verschwiegene Ase“, der im Verborgenen harrt und von dem das Hyndlulied singt: „Einst kommt ein Andrer, doch ihn zu nennen, wage ich noch nicht; Wenige werden weiter blicken, als bis Odhin den Wolf angreift.“ Dann wird Baldr wieder erscheinen: „Im Grase“, verkündet die Völuspa, „werden die Goldtafeln gefunden, welche die Götter im Anfang besaßen, Äcker werden ohne Einsaat blühen; gut wird Alles sein und Baldr heimkehren, in Odhins Siegessaal mit Hödr wohnen“ [2]).

4. Die Anklänge der Überlieferungen der amerikanischen

---

[1]) W. Menzel, Die Unsterblichkeitslehre I, S. 156. — [2]) Lüken a. a. O. S. 384.

Völker an die Bibel und die Mythen des klassischen Altertums fielen schon den Entdeckern und ersten Missionären auf. Die Mexikaner, deren Glaubenskreis der reichste ist, verehrten, wie alle Amerikaner „den großen Geist“, unter dem Namen Teotl, als außerweltliches höchstes Wesen. Der Weltgott war bei ihnen Quetzalkoatl, „die gefiederte Schlange“, der Geist der Luft, der erste Mensch, Urkönig und Urpriester. Er verliert seine Herrschaft, indem er dem Verlangen nach dem Tranke der Unsterblichkeit nachgiebt, den ihm Tezcatlipoka reicht; er wandert aus und damit schließt das goldene Zeitalter. Mit ihm verläßt die Göttin Centeotl die Erde, wie Themis-Asträa, gleich dieser eine Orakelgottheit [1]); der Verführer wird Weltherrscher. Der Weltgott sieht, wie Dionysos, im Spiegel alle Dinge; er läßt, wie Apollon, aus dem Sonnenhause seinen Gesang hallen, um ihn den Menschen mitzuteilen; er stirbt als Jüngling und wird als Herr des Lebens und des Todes verehrt [2]). Nächst diesen Göttern wird Tlalok, der Herr der Gewässer, der König des Paradieses, verehrt, der unzählige Berg- und Wassergottheiten zu Dienern hat, welche auch Schutzgeister der Menschen sind [3]). Mit der Vierzahl der Elemente wird die der vier Weltalter zusammengebracht, deren letztes das des Feuers ist. Die Siebenzahl ist geheiligt: aus sieben Höhlen sind die Menschen nach der Flut hervorgegangen [4]).

Die menschlichen Seelen sind präexistent. Bei der Zeremonie der Namengebung, mit der eine Art Taufe verbunden war, sprachen die mexikanischen Priester: „Liebes Kind, Ometeuktli und Omecihuatl haben dich im Himmel geschaffen und auf die Erde gesandt; aber wisse, daß das Leben, in welches du jetzt trittst, traurig, mühselig und voll Elend ist, und du wirst nicht imstande sein, dein Brod ohne Mühsal zu essen. Gott stehe dir bei in den vielen Mühseligkeiten, die auf dich warten“ [5]). Die Seelen der Verstorbe-

---

[1]) Lüken, a. a. O. S. 23 u. 130, 348. — [2]) W. Menzel, Der vorchristliche Unsterblichkeitsglaube 1870 II, S. 68 f. — [3]) Lüken, a. a. O. S. 511. — [4]) Das. S. 249. — [5]) Das. S. 337.

nen müssen, wenn sie unvollkommen sind, auf die Erde zurückkehren und in Wolken und Vögeln wohnen; aber auch die vollkommeneren einen Weg durch Wüsten und Stürme zurücklegen, um an den Ort der Seligkeit und des Friedens im Hause der Sonne zu gelangen [1]).

Der ausgewanderte Gott der Urzeit hinterließ die Weissagung, daß er wiederkehren und das frühere Glück herstellen werde. Alsdann würden die Menschenopfer aufhören und, wie im goldenen Alter, nur die Erstlinge der Ernte dargebracht werden. Mit ihm wird aber auch „die gerechte Frau", Centeotl, zurückkehren, und das Gesetz des Volkes erneuert werden, Vorstellungen, welche für die Einführung des Christentums ebenso unerwartete wie willkommene Handhaben boten [2]).

5. Der Bezirk der Übereinstimmung religiöser Vorstellungen bei den Völkern weitet sich nun noch viel mehr aus, wenn man die Traditionen erzählenden Charakters mit heranzieht, deren Inhalt die Vorgeschichte des menschlichen Geschlechtes ist. Bei den Völkern aller Rassen und Zonen, in der alten und neuen Welt, bei Kulturnationen und Wilden treten uns Berichte entgegen über die Schöpfung des Menschen, über einen vollkommneren Urstand desselben, über den Verlust des anfänglichen Glückes durch eine wie immer geartete Schuld, über die gewaltthätigen Generationen der Vorzeit neben den frommen Urvätern, über die große Flut und wunderbare Rettung eines gottgefälligen Geschlechtes, endlich über die Scheidung der Völker und Sprachen.

Die Übereinstimmung erstreckt sich oft in überraschender Weise auf einzelne Züge und Nebenumstände von geringerer Bedeutung. Als der Stoff, aus dem der Mensch gebildet wurde, wird Erde, Thon, Lehm genannt. Noch jetzt sieht man auf den Basreliefs zu Philä den Gott Kneph abgebildet, wie er, um menschliche Leiber zu bilden, an einer Töpferscheibe sitzt, auf welcher eine Thonmasse liegt [3]). In Phokis wurde eine Art Lehm als der Rest des Stoffes

---

[1]) Sepp, Das Heidentum II, S. 459. — [2]) Lüken, a. a. O. S. 388.
[3]) Röth, Geschichte unserer abendländischen Philosophie I, Note 201.

gezeigt, aus welchem Prometheus den ersten Menschen gebildet habe [1]). Aus gelber Erde lassen die Chinesen, aus rother die Taheitier den Protoplasten geformt werden; „beseelte Erde“ nennen ihn die Peruaner, den „Mann mit dem guten Thon“ die Neger vom Jorubastamm den formenden Gott [2]).

Das Paradies wird bald als Garten, bald als Berg, bald als Insel, bald als Goldland gedacht, aber immer werden die vier Flüsse, die Wunderbäume und das hütende Flügelwesen genannt [3]). Vom indischen Meruberge strömen der Ganga, der Sita, der Bhadra, der Chakschu aus einem Rinds-, Elephanten-, Löwen- und Pferdekopfe; zwischen vier Felsen wächst der Kalpavrikscha, der Baum der Unsterblichkeit; der Vogel Garuda, der den Schlangendämon vertilgt und auf dem Vischnu reitet, ergänzt das Bild, wenn er auch nicht mit genannt wird. Vom eranischen Albordsch kommen die vier Ströme Ary, Veh, Arduisur und Putih; da wächst der Lebensbaum mit dem heiligen Hom, und schwebt der Corosch, „der alle Geschichte vor Adam kennt“.

Vom Paradiesesberge der Chinesen auf dem Küenlün entspringt die gelbe Quelle der Unsterblichkeit und teilt sich in vier Flüsse, „die Wasser des Herrengeistes, der Alles daraus befruchtet“. Von der Frucht des Wunderbaums Tong hängt das Leben ab, auf seiner Spitze wohnt der Vogel Hoangfong. Bei den Griechen liegen die Hesperidengärten mit ihren goldenen Äpfeln, von dem Drachen bewacht, auf dem Atlas; von den vier Quellen ist zwar nicht hier die Rede, wohl aber bei der paradiesischen Insel der Kalypso, deren Name Ogygia die uralte bezeichnet. Eine andere Form des Paradieses, das Hyperboreerland, zeigt den hütenden Vogel Greif, der dem Apollon heilig ist. Die Germanen erzählen vom Idafeld, wo die Goldtafeln im Grase liegen; der Wunderbaum wird bei ihnen zur Weltesche Ygdrasil, auf der der Adler nistet. Bei den Mexikanern hat der häufig auf alten Monumenten ab-

---

[1]) Paus. X, 4. — [2]) Lüken, a. a. O. S. 58. — [3]) Zu dem Folgenden Lüken, S. 69 bis 80.

gebildete Lebensbaum die Form des Kreuzes, auf dessen Spitze ein Vogel steht; er steht auf dem höchsten Berge, wo Tlalok, der Herr des Wassers, thront; der Berg bildet die Pyramide von Cholula nach, die nach den vier Weltgegenden gerichtet ist. Das ägyptische Paradies ist eine Insel im Tritonsee, mit Quellen, die nach allen Seiten fließen, mit einem Baume, auf dem ein Genius steht und den Lebenssaft ausgießt, während eine Schlange den Stamm umwindet. Der adlergleiche Phönix, dessen Flügel aus Sonnenstrahlen gewebt sind, kann zu diesem Bilde gezogen werden.

6. In den Hauptpunkten wie in Nebenumständen zeigen große Übereinstimmungen die Überlieferungen der Völker über die große Flut[1]. Überall wird sie als Strafgericht, das Gott über die verderbte Menschheit verhängt, aufgefaßt; überall wird eine Familie gerettet, allermeist in einem Schiffe, bei manchen Völkern in einer Höhle; vielfach werden acht Personen genannt, so bei den Indern, wo Manu mit den sieben Rischi's in der Arche war, bei den Peruanern, wo vier Männer und ebensoviel Frauen genannt werden, mit Namen, die einer untergegangenen Sprache angehörten[2], und bei den Fidschi-Insulanern, wo das Fahrzeug aus einer Nuß gemacht wird. Die Aussendung der Vögel findet sich bei den Babyloniern, bei den Griechen, bei welchen Deukalion die Taube ausläßt, die ihm später zu Dodona weissagt, wo sie das Orakel gründet[3], bei den Mexikanern, bei denen Geier und Kolibri ausgesendet werden, die Taube dagegen die Lehrerin der Sprachen ist; auch die Raben Odhins, von denen der eine nicht zurückkehrte, können hier angezogen werden; bei den Fidschi-Insulanern beklagt der Vogel das versunkene Eiland; als ein Reisender ihnen den biblischen Flutbericht erzählte, sangen sie beistimmend ihr altes Lied: „Der Quiqui jammert über Koro, weil es verloren ist.“ Von dem feierlichen Opfer nach dem Verlassen der Arche berichten viele Völker; bei manchen knüpfen sich alte Kulte an die Erinnerung der ab-

---

[1]) Zu dem Folgenden vergleiche man: Lüken, a. a. O. S. 189 bis 277. — [2]) Das. S. 255. — [3]) Plut. de soll. an. 13, Etym. magn. s. v. *Δωδωναῖος*. Schol. Il. 16, 233.

gelaufenen Flut; so bei den Armeniern, die ihr Neujahr in dem Monat Nawasart feierten, dessen Name bedeutet: die Arche ist gelandet; bei den Syrern in Hierapolis, welche zweimal im Jahre Wasser in eine Kluft gossen, weil Deukalion diesen Brauch gestiftet habe [1]), bei den Athenern, welche zum Andenken der in der Flut Umgekommenen in dem Heiligtum bei Deukalions Grabe Weizenkuchen und Honig versenkten [2]), aber auch bei den Sioux-Indianern, wo im Frühjahr, wenn der Weidenzweig, den die Taube brachte, ausschlägt, vor dem „großen Canoe" Opfer dargebracht werden und die Friedenspfeife geraucht wird.

Der Regenbogen kommt bei den Kelten vor, die ihn zum Gürtel ihres Sintflutpatriarchen und Weinerfinders Hu machen, während er den Chinesen als Augenbraue ihres Noah, der Jao heißt, gilt, bei den Litthauern, wo ihn Gott den Geretteten zum Troste schickt mit der Anweisung, über die Gebeine der Erde zu springen, um Nachkommen zu gewinnen, was an die griechische Sage erinnert, bei den Peruanern, die ihn als Unterpfand, daß die Flut nicht wiederkehren werde, verehrten.

Mit bestimmten Örtlichkeiten bringen die Flutberichte in Verbindung die Armenier, bei denen eine Stadt am Ararat Nakhidschewan: d. i. erstes Aussteigen heißt, die Inder, welche einen Gipfel des Himalaja Naubandhana d. i. Schiffsbindung oder Manor avasarpana d. i. Manus Herabsteigen nennen, die Syrer und Athener, welche bei den vorhergenannten Kultusstätten die Öffnungen zeigen, wo sich das Wasser verlaufen, endlich die wallisischen Kelten, welche einen „Hügel des Ausgangs", Tomen y Bala, haben und berichten, daß das Schiff mit der eisernen Thüre auf der Spitze der Hügel pflügte.

In Bezug auf die Zeit der Flut kommen die Berichte weit entlegener Völker auffallend überein. Die Assyrier und Babylonier nennen Bel-Cham als Ableiter der Flut und setzen ihn um

---

[1]) Lucian de dea Syr. 12 u. 13. — [2]) Plut. Vi. Sull. 14. Paus. I, 18, 8. Strab. IX, 19.

2316 v. Chr. Die Griechen setzen Ogyges, der ihnen neben Deukalion als Sintflutpatriarch gilt, 1600 Jahre vor den Anfang der Olympiadenrechnung, also um 2300 v. Chr.; die Inder setzen den Anfang des Kalijuga, des jetzigen Zeitalters, in das Jahr 3101 v. Chr.; die Chinesen lassen Jao um 2357 v. Chr. regieren, die Mexikaner setzen die Flut als den Anfang des jetzigen Weltalters auf 2658 v. Chr. an [1]).

Über die Art und Weise, wie in der Sintflut die Traditionen und Denkmäler der vorausgegangenen Zeit erhalten geblieben, giebt es ebenfalls übereinstimmende Völkersagen. Nach der jüdischen Überlieferung schrieb Seth, was er von Kunde erhalten wissen wollte, auf zwei Säulen, eine aus Ziegeln gebaute und eine steinerne, von denen die erste einer Feuerkatastrophe, die zweite der Flut Widerstand leisten sollte, und „eine davon soll", wie Josephus sagt, „sich noch im siriadischen Lande befinden" [2]). Die Ägypter wissen ebenfalls von jenen Säulen „im seriadischen Lande", welche der erste Thoth mit seiner heiligen Schrift bedeckt habe, die der Sohn des zweiten Thoth in Hieroglyphen umgeschrieben, welche Abschrift er in den Tempeln niederlegte. Nach einer anderen Sage wurde die Kunde der Vorzeit auf Wänden von Höhlen, Syringen, aufgezeichnet, von denen es heißt: „In Ägypten giebt es unterirdische verschlungene Gänge, die der Sage nach diejenigen, welche der ältesten Gebräuche kundig waren, in Voraussicht der großen Flut und in der Besorgnis, daß die Kenntnis der heiligen Gebräuche verloren gehen könnte, durch mühevolle Ausgrabungen an verschiedenen Orten herstellten und einrichteten, und worin sie viele Arten Vögel und wilde Tiere und unzählige Gestalten lebender Wesen, hierographische Schrift genannt, einmeißelten" [3]). Andere Sagen machen die Pyramiden zu den Archiven der Urzeit: der erste Thot habe die Sintflut vorausgesagt und weil er den Untergang der Wissenschaften befürchtete, die Pyramiden erbaut, in welchen er alle Künste und Werkzeuge dazu

---

[1]) Lüken, a. a. O. S. 270, 221, 272, 276. — [2]) Jos. Ant. I, 3. — [3]) Amm. Marc. XXII, 15.

abgebildet und die Reihe der Wissenschaften eingegraben habe, zu dem Zwecke, sie seinen Nachkommen zu erhalten"[1]). Nach einer noch heute in Ägypten gangbaren Volkssage wären die Pyramiden gebaut worden, „um den Anstoß der Gestirne auszuhalten und den Weisen mit ihren Büchern und Bildern der Wissenschaft, den Talismanen und allem, was für die Zukunft des Menschengeschlechtes erhalten werden sollte, zur Zufluchtsstätte zu dienen"[2]).

Bei den Babyloniern wurde erzählt, daß Bel, von den Griechen Kronos genannt, der die Flut schickte, dem König Xisuthrus, dem Flutpatriarchen, vorher befohlen habe, alle Wissenschaften und Kenntnisse der Menschen aufzuschreiben und in der Sonnenstadt Siparis zu verbergen[3]). Bei den Indern besteht eine Sage, daß der Riese Hadschagrian die Veden gestohlen und so das Menschengeschlecht der Lehre und des Gesetzes Gottes beraubt habe; in der nun folgenden Flut sei Vischnu als Retter in Fischgestalt erschienen, habe den Riesen erlegt und die Veden den Menschen wiedergegeben[4]).

Mit den Erinnerungen an die Sintflut stehen die Traditionen über die Trennung der Völker und Sprachen in näherer oder fernerer Verbindung, und auch diese zeigen bei manchen Abweichungen eine merkwürdige Verwandtschaft. Bei den Mexikanern ist die Taube, der Botenvogel der Arche, der Lehrer der Sprachen; die Kinder des Sintflutpatriarchen waren stumm, heißt es, da erschien eine Taube und lehrte sie sprechen, aber sie verstanden einander nicht und trennten sich darum[5]); auf Denkmälern wird dieser Vorgang mehrfach dargestellt. Bei den Basken in Spanien vergißt der Patriarch vor Schrecken über den Kampf der Elemente seine Sprache und erfindet eine neue, das Baskische[6]). Bei den Quiche's in Guatemala finden die vier geretteten Stammväter die Sprachen geändert, verstehen sich nicht mehr und trennen sich, eine Version, die wohl auf ungenauen Berichten beruht[7]).

---

[1]) Die Nachweis. bei Lüken a. a. O. S. 232. — [2]) Das. S. 233. — [3]) Das. S. 199. — [4]) Das. S. 206. — [5]) Das. S. 246. — [6]) Das. S. 227. — [7]) Das. S. 321.

Auf den Marianeninseln greift die Sage von der Sprachentrennung bis auf die Tradition von der Schöpfung zurück: der erste Mensch war anfangs ein Erdkloß, dann ein Stein; er zersprang und so entstand die Vielheit der Sprachen [1]).

Die Irokesen in Nordamerika und die Schwarzen Australiens bringen die Sprachentrennung mit der Zerlegung eines Menschen, der nur der makrokosmische sein kann, in Verbindung [2]). Bei den Chinesen wird die Scheidung der Sprachen als kosmisches Unheil angesehen; das Buch Liki sagt: „Das All ist von seinem Wege abgewichen, seit die Sprachen sich in Zweige und Blätter geteilt haben." Der weise Kaiser der Urzeit, Schinhoang, der alle Kräfte kannte, führte die Sprache auf eine einzige zurück [3]), Wendungen, welche den Zusammenhang der Lehre von der Weltmusik und der Erklärung der Sprache zeigen: der Klang der Sprache sollte ein so einiger sein, wie der der Kräfte und der Gestirne.

Bei den Indern giebt es eine Sage, welche die Sprachentrennung an den Baum der Erkenntnis anknüpft. Die Menschen wollten den Watabaum, den indischen Feigenbaum, zur Himmelsleiter machen, aber Gott zerschlug seine Äste und trennte die Einheit der Sitte und der Sprache; aus dem einen Baume aber wurden deren einundzwanzig, soviel als es Völker und Sprachen giebt [4]).

Die meisten Überlieferungen aber bringen die Sprachentrennung mit einem aus Hoffart unternommenen Turmbau in Verbindung. So die Mexikaner, welche berichten, daß nach Ablauf der Sintflut der Riese Xelhuaz einen Hügel in Pyramidenform aufrichtete, den die Götter unwillig durch herabgeworfenes Feuer zerstörten. „Diese Geschichte", sagt Humboldt, „erinnert an die alten Überlieferungen des Orients, welche die Hebräer in ihren heiligen Büchern mitteilen... Um das Alter dieser Fabel von Xelhuaz zu beweisen, bemerkt Pater Rios, daß sie in einem Liede enthalten gewesen, welches die Cholulaner bei ihren Festen absangen, während

---

1) Lüken, a. a. O. S. 323. — 2) Das. S. 318 u. 323. — 3) Das. S. 315. — 4) Das. S. 315.

sie um den Teokalli, die Pyramide, tanzten, und daß dieses Lied mit Worten, die in keiner der mexikanischen Sprachen vorkamen, begonnen habe." „Überall auf dem Erdboden", sagt er weiter, „auf dem Rücken der Cordilleren, wie auf der Insel Samothrake im ägäischen Meere, haben sich Bruchstücke der Ursprachen in den religiösen Gebräuchen erhalten"[1]. — Die Neger im Akwapimlande erzählen, daß ihre Ahnen, um in den Himmel zu gelangen, Mörser aufeinandergestellt hätten, die jedoch zusammenbrachen, wobei jene vor Schreck ihre Sprache vergessen und nachträglich neue, verschiedene Sprachen bildeten; daher gebe es viele Sprachen unter der Sonne, während es früher nur eine gegeben habe[2].

7. Die Völkertraditionen erzählender Art erscheinen nun mit jenen Glaubenslehren und Intuitionen, auf welche die Alten die Philosophie zurückführen, eng verwachsen. Jener überweltliche Gott und Herr des Himmels ist auch der Paradiesesgott; daß er sich abwendet von der Welt und deren Steuer aus der Hand läßt, rührt von dem Überwuchern des Unrechts her, das auch die große Flut verursacht. Jener innenweltliche Gott, der fällt, stirbt und wieder ersteht und die Seelen mit sich zieht, die sich ihm geweiht haben, ist der vergötterte Protoplast. An die Flutgeschichte knüpfen die Mythen von den Weltaltern und die Lehre von der Apokatastasis an; selbst die Anschauung, daß Alles aus dem Wasser stammt, kann mit den Erinnerungen an die Neugeburt der Erde aus der Flut zusammenhängen. Für die Anschauung von einer vollkommenen Welt über uns ist nächst dem Sternenhimmel auch die Überlieferung von einer vollkommeneren Zeit hinter uns der Stützpunkt; für die Lehre von einer geistigen Güterwelt, als dem Unterpfande der Unsterblichkeit der Seele, sind die Erinnerungen an altüberkommene Kunde und die Sagen von mühsam geborgenen Lehren und Gütern der Vorzeit von grundlegender Bedeutung.

Die Verflechtung der historischen und der spekulativen Über-

---

[1] Humboldt, Ansicht der Cordilleren I, S. 42. — [2] Lüken, a. a. O. S. 322.

lieferungen schließt nun vollständig die Erklärung der Übereinstimmung durch die Gleichheit des menschlichen Imaginierens und Denkens bei den verschiedenen Völkern aus. Daß auch diese Gleichheit in Anschlag zu bringen ist, kann nicht bestritten werden: es ist so Manches an weit getrennten Orten, ohne irgend welche Wechselwirkung zugleich gedichtet und gedacht worden; bei verschiedenen Völkern, zu verschiedenen Zeiten wiederholen sich Einfälle, Meinungen, Gedanken, ohne daß ein historischer Zusammenhang vorläge. Allein die Übereinstimmung der Traditionen erzählender Art, die bis in die kleinsten Einzelzüge hineinreicht, kann unmöglich so erklärt werden: hier können nur Erinnerungen vorliegen, hier kann man das Gemeingut nur als Erbgut begreifen; jene historischen Überlieferungen und mit ihnen die in sie eingewachsenen spekulativen Traditionen müssen urverwandt sein, Bruchstücke eines der Menschheit gemeinsamen Gedankenkreises, Reste eines vorgeschichtlichen Glaubens- und Erkenntnisinhaltes.

So haben die Alten Recht, wenn sie ihre Philosophie auf Urtraditionen zurückführen; ihre dahin gehenden Angaben sind nicht frostige Erfindungen und Zurückdatierungen. Die Alten wußten, was sie den Ältesten danken, besser als wir Nachgeborenen; worauf sie unsern verwunderten Blick lenken, ist eine uralte Wirklichkeit, eine türmende Ferne des Gedankenlebens. —

Dieses Ergebnis widerstreitet gar sehr dem Geschmacke unserer Zeit, die sich darin gefällt, mit den Sophisten und Epikureern das menschliche Wesen aus tierartigen Anfängen zu erklären, mit Empedokles den Kampf zum Vater der Dinge, mit Anaximander das Chaos zum Ausgangspunkte der Welt zu machen. Eine Erbweisheit, die aus Uroffenbarung hervorgeht, sich nach Völkern differenziert, in der echten Philosophie mit erneutem Lichte erglänzt, ist das volle Widerspiel zu einer Anschauung, welche im isolierten Denken allein den Herd des geistigen Lebens, in der Voraussetzungslosigkeit desselben die Bedingung seines Gelingens, in der Kritik überkommener Ansichten die Probe seiner Stärke erblickt.

Allein, so weite Kreise diese letztere Ansicht beherrscht, so bereitet sich doch in der Gegenwart ein Umschwung vor. Wenn sich auch die Aufklärung des vorigen Jahrhunderts, die jene Anschauungen großgezogen, in das jetzt ablaufende herübergeschleppt hat, so haben sich doch auch Gegenströmungen geltend gemacht. Als zu Anfang unseres Jahrhunderts Friedrich Creuzer in seiner „Symbolik und Mythologie der alten Völker“ den Monotheismus für die Urreligion erklärte, die, durch Mißverständnis der Symbole zur Vielgötterei ausgeartet, aber in der Priesterlehre, in den Mysterien und später in der Philosophie erhalten geblieben sei, konnte ihn Joh. Heinrich Voß vor das Tribunal der Aufklärung ziehen und als Verbreiter verderblicher Mystik verklagen. Eine solche Absage, wie er sie in seiner „Antisymbolik“ gegen jenen tiefsinnigen Gelehrten gerichtet, ist heute nicht mehr möglich. Die historische Ansicht hat der Aufklärung die Axt an die Wurzel gelegt; die ernsten Forscher bestreiten den Ausgang der Religion von monotheistischen Anschauungen nicht mehr schlechthin, sondern geben ihn für die Inder, Ägypter und Perser unbedenklich zu, bei der Erklärung der griechischen Religion wird Creuzer wieder mit Ehren genannt. Hier liegen Anfänge einer Wendung zum Bessern, auf die wir, als auf ein empfängliches Erdreich für den auszustreuenden Samen, an dieser Stelle nur hindeuten, die aber in der Geschichte des Idealismus in der Neuzeit näher zu besprechen sein werden.

II.

Die Theologie als Grundlage der Philosophie und des Idealismus im besondern.

Οἱ πάλαι θεολόγοι πρεσβύτατοι φιλοσόφων.

Plut.

§. 10.

Die Theologie als Bindeglied von religiöser und spekulativer Gedankenbildung.

1. Wenn die Alten eine Erbweisheit aus ferner Vergangenheit in ihrer Spekulation nachwirkend dachten, so ist die Vorstellung nicht die, daß die Philosophen den Weisen der Vorzeit nur Anregungen oder Materialien verdankten, etwa Bauholz, vom Strome der Zeit abwärts getragen, sondern sie glauben, daß das Werk der Philosophen selbst nur ein Fortarbeiten sei an dem Baue, dessen Grundsteine die Ahnen gelegt. In diesem Sinne nennt Plutarch die Theologen der Vorzeit die ältesten Philosophen[1]) und bezeichnet er die Philosophen und Dichter als die Nachfolger der Theologen und Gesetzgeber[2]). Aus der gleichen Anschauung heraus nennt Platon die alten Theologen und Gesetzgeber *σοφισταί*, d. i. Philosophen[3]) und umgekehrt die echten Weisheitsfreunde Bakchen, d. i. in

[1]) Plut. de an. procr. 33. — [2]) Plut. de Is. 45. Oben §. 1. 4. — [3]) Plat. Prot. p. 316 sq.

alte geheime Gotteslehre Eingeweihte[1]). Er sagt von den Philosophen, daß sie den beiden ältesten Musen, Kalliope und Urania, anhängen, welche göttliche und menschliche Lehren mit herrlicher Stimme singen[2]); damit erklärt er aber die historische und die kontemplative Theologie für die älteste Wissenschaft und macht die Philosophen zu deren Pflegern. Aristoteles geht bei seinen ideeengeschichtlichen Darlegungen mehrfach auf „die uralten, lange vor der jetzigen Generation der Gotteslehre Beflissenen“ (θεολογήσαντες) zurück[3]) und gedenkt auch öfter der Theologen im allgemeinen[4]); wenn er ihnen das μυθικῶς λέγειν zuschreibt, so liegt darin keine Geringschätzung, vielmehr hält er den mythenschaffenden Tiefsinn für verwandt mit der staunenden Vertiefung in die Welträtsel, welche dem Philosophen eigen ist[5]).

Nicht anders denken sich die indischen Philosophen an eine lange Reihe von Weisen als letztes Glied angeschlossen. Sie unterscheiden die ältesten Weisen, die Rischi's und Muni's, also die Patriarchen, welche den Veda „geschaut haben“ (drischtam) und die Brahmanen, welche ihn „ausgebreitet haben“ (prathitam), also die eigentlichen Theologen, die Nachfolger jener Heiligen und Seher. Das Ausgebreitete, wie es in den Upanischaden vorliegt, wurde in den Sutren, d. i. Fäden, wieder zusammengedrängt in kurze, rätselhafte Sprüche, die nun wieder der Gegenstand eines abermaligen Ausbreitens, des Kommentierens, wurden. Der heutige Vedantist weiß sich noch angereiht an die spekulative Arbeit einer langen Kette von Generationen und würde sich wundern, daß es ein Philosophieren geben soll, das nicht in gleicher Weise seinen Stammbaum nachweisen könnte.

Bei den Indern läßt sich die spekulative Gedankenbildung von den philosophischen Hymnen des Rigveda und Atharvaveda an bis zu dem Vedantasystem des Çankara in den Hauptpunkten verfolgen, weil hier geschlossene Religionsurkunden unausgesetzt den Rückhalt des ganzen geistigen Lebens bilden. Die religiösen Er-

[1]) Phaed. p. 69. — [2]) Phaedr. p. 259 d. — [3]) Met. I, 3, 9; XII, 8, 26 u. f. vgl. oben §. 1, 4. — [4]) Met. XII, 6, 9; 10, 18 u. f. — [5]) Met. I, 2, 16; vgl. unten §. 31.

innerungen und Tiefblicke einer weit zurückliegenden Zeit bleiben der Beziehungspunkt für die Denker; Intuition, Explikation und Spekulation schließen sich wie Glieder einer Kette zusammen. Das theologisch-spekulative Interesse bleibt darum stark genug, um der Hinwendung des Sinnes auf weltliche Größe und Heldentum, wie sie in der epischen Poesie, dem Itihasa, eintritt, die Wage zu halten. Die epische Phantasie bildet wohl den Mythus um und lockert seine Zusammenhänge mit dem priesterlichen Gedankenkreise des Veda, aber dieser bleibt daneben erhalten, und das Epos selbst nimmt Elemente aus ihm auf: so das Mahabharata die berühmte kosmogonisch-theosophische Episode Bhagavatgita.

Nicht die gleiche Kontinuität zeigt die griechische Entwicklung. Alte Glaubenskreise, tiefsinnige Mythen, Orakel, Mysterienlehren bilden zwar auch bei ihr den Ausgangspunkt, und die Philosophie eines Herakleitos, Parmenides, Pythagoras, Platon zeigt das theologische Element als ein maßgebendes; aber das Mittelglied zwischen dem religiösen Ausgangspunkte und der theologisch gerichteten Spekulation, die eigentliche Theologie, erscheint in den Hintergrund gedrängt. Das Epos mit seiner Laienreligion und Dichtermythologie erfüllt den Gesichtskreis; zwischen die Seher und die Denker schieben sich die Rhapsoden ein. So konnte Herodot sagen, daß „Hesiod und Homer den Hellenen ihre Theogonie gegeben, den Göttern ihre Namen, Rangstufen (τιμάς) und Funktionen (τέχνας) zugeteilt und ihre Gestalten bestimmt hätten“ [1]). Dieser Ausspruch ist zwar nicht wörtlich zu nehmen, da Herodot anderwärts von ἱεροὶ λόγοι spricht, welche die Pelasger den Athenern mitgeteilt [2]), was lange vor Homer geschehen sein muß, und ebenso von einer Lehre (ἐξήγησις) von bakchischen Prozessionen, die Melampus von Kadmos empfangen [3]), er also nicht bloß Glaubenslehre, sondern auch Theologeme viel älterer Zeit kennt; aber das homerisch-hesiodische Pantheon war ohne Frage das

[1]) Her. II, 53. — [2]) Jb. II, 51. — [3]) Jb. II, 49; vgl. Creuzer Symbolik III², S. 140 f.

allgemein-rezipierte und bestimmte die religiösen Anschauungen überhaupt.

Ein **Fortleben** der älteren Religion und ihrer Theologeme ist damit natürlich nicht ausgeschlossen; an den Kultusstätten erhielt sich alte Tempelweisheit; in den Mysterien wurde weitergeführt, was deren Stifter gelehrt hatten. Ein Nachwirken des Alten ist bei Homer selbst zu erkennen. Er hat zwar keine theosophischen Episoden wie der indische Epiker, aber doch eschatologische, wie die beiden Höllenfahrten, *νεκυῖαι* in der Odyssee, ferner Nachbildungen eines *ἱερὸς γάμος* in der Schilderung des Beilagers von Zeus und Here in der Ilias[1]) und eines anderen in der das Göttliche arg herabziehenden Episode von Ares und Aphrodite in der Odyssee; er nimmt ganze Partieen aus älteren mystischen Liedern herüber, wie die Beschreibung der Nymphengrotte auf Ithaka, welche Porphyrios ganz richtig als Symbol der Welt charakterisiert; soll doch selbst das Proömium der Ilias dem eines theologischen Epos nachgebildet sein, in dem es die Form hatte: *Μῆνιν ἄειδε, θεά, Δημήτερος ἀγλαοκάρπου*[2]). In Hesiods Theogonie hat man eine populäre Zusammenfassung von Fragmenten älterer Dichtungen erkannt, die nicht ohne Mißverständnis ihres tieferen Sinnes aneinandergereiht werden[3]).

2. Es fehlte auch nicht an **Reaktionen** der alten Glaubenskreise gegen die epische Mythenreligion. Eine solche hat man in der Wirksamkeit des Kreises von Altgläubigen zu erblicken, der sich um die Peisistratiden gesammelt hatte. **Onomakritos**, der selbst ein Seher, *χρησμολόγος* war, sammelte und erklärte die Sehersprüche des alten Musäos, die als Staatsorakel auf der Akropolis niedergelegt wurden. Daß ihm dabei von dem Dithyrambendichter Lasos, dem Lehrer Pindars, der Vorwurf von Unterschiebungen gemacht wurde[4]), beweist nicht, daß er lauter gefälschte Ware bot, sondern

---

[1]) O. Gruppe, Griechische Kulten und Mythen I, S. 621. — [2]) Just. Mart. Coh. 16; eine andere Entlehnung Il. 17, 54 bis 56 aus dem orphischen *Διονύσου ἀφανισμός* erwähnt Cl. Al. Strom. VI, p. 266. — [3]) Gruppe a. a. O., S. 572. — [4]) Her. VII, 6.

nur, daß man zwischen Echtem und Unechtem scharf unterschied, eine Vorsicht, die zumal durch die politische Bedeutung dieser Orakel nahegelegt wurde. In dieser Zeit muß auch die Umgestaltung der älteren Dichtungen nach dem Zeitgeschmack erfolgt sein, die den Zweck hatte, sie gangbar zu machen. Wenn die Angabe richtig ist, daß die orphischen Dichtungen ursprünglich dorisch geschrieben waren[1]), so wurden sie damals in die ionische Mundart, als die für das Epos geläufige umgesetzt. Der Form nach dürften die uns erhaltenen Reste der vorhomerischen theologischen Poesie nicht über das sechste Jahrhundert vor Christus zurückgehen; dem Inhalte nach waren sie aber damals schon sehr altertümlich und Stützpunkte der Restauration.

Eine andere, wenig spätere Reaktion gegen die homerische Laientheologie ging von den Philosophen aus. Der Nachdruck, mit dem diese ihren Einspruch gegen die Dichter erhoben, zeigt, daß sie sich dabei als Vertreter eines Ganzen von grundlegenden Überzeugungen wußten. Pythagoras verkündigte den Seinen eine Vision, bei der er in der Unterwelt die Seele Hesiods winselnd an eine Säule gebunden, die Seele Homers an einem Baume hängend von Schlangen umringelt gesehen habe, zur Strafe für all das Unwürdige, was sie von den Göttern gesagt[2]); so spricht nicht ein Vertreter einer durch Philosophieren gewonnenen Vernunftreligion gegen anthropomorphisierende Dichter, sondern ein Glaubenskämpfer gegen Glaubensfälscher. Herakleitos urteilte von Homer, er solle aus den Aufführungen verbannt werden und Schläge bekommen[3]) und von Hesiod, er sei der Lehrer der Menge, dem diese große Kenntnis beimesse, während er doch nicht einmal die (mystische) Lehre von Tag und Nacht kenne[4]). Auch Xenophanes der Eleat schrieb gegen die beiden Dichter wegen ihrer unfrommen Anschauungen von den Göttern, woher er den Namen ὁμηραπάτης ἐπικόπτης, etwa: „der Hammer des homerischen Truges“ erhielt[5]). So hatte Platon mehr

[1]) Jambl. Vi. Py. 34. — [2]) Diog. Laert. VIII, 21. — [3]) Ib. XI, 1. — [4]) Mullach. Frgm. phil. Graec. I, p. 327. — [5]) Sext. Emp. Pyrrh. I, 224; vgl. Diog. Laert. IX, 18.

als einen Vorgänger bei seinem Feldzuge gegen homerische Aftertheologie und Unmoral. Dabei sind die Denker keineswegs Vertreter eines abstrakten Monotheismus oder gar Deismus, auf den sie etwa individuelle Neigungen geführt hätten, sondern Sachwalter der alten Religion und Theologie, die zwar den Polytheismus nicht überwindet, aber doch die Göttergestalten so flüssig erhält, daß sie in den Gedanken der Einheit leichter zurückgenommen werden können, als das fest krystallisierte epische Pantheon[1]).

Auf den Zusammenhang der griechischen Philosophie mit religiösen Traditionen und theologischen Vorstellungen haben wir bereits Vorblicke geworfen[2]). Allenthalben treten uns bei den Denkern Theologeme entgegen: Thales erneuert nicht bloß die alte Lehre vom Urwasser und jene von der Erfüllung der Welt mit geistigen Wesen (*πάντα δαιμόνων πλήρη*), sondern er giebt auch eine Einteilung der Geisterwelt in Gott, Dämonen und Heroen[3]) und er spricht in eschatologischem Sinne vom Ende der Dinge[4]). Anaximander versucht nicht bloß die Anschauung vom Chaos spekulativ zu gestalten, sondern stellt auch, wie ein Kenner des Ritualgesetzes, Speiseverbote auf, in denen er verbietet, Fische zu genießen, weil die Stammeltern der Menschen fischartig waren, ein Nachklang chaldäischer Kosmogonie[5]). Anaximenes fußt bei seiner Lehre, daß die Luft der Urgrund der Dinge sei, auf den Mythen von dem Äther, der „unermeßlich dort mit feuchten Armen rings die Erd' umschlungen hält“[6]), vielleicht auch auf jenen von den Tritopatoren, den kosmischen Windgöttern, welche die Seele tragen[7]).

Wenn Xenophanes sagte: „Aus der Erde ist Alles und in die Erde kehrt Alles zurück“ (*τελευτᾷ*)[8]), so redet er wie ein Verehrer der Demeter, wenn nicht etwa ein Geist ältester, reinerer Gottesverehrung aus diesen Worten nachklingt, und Empedokles spricht

---

[1]) Vgl. oben §. 2, 3 u. §. 3, 3. §. 8, 1. — [2]) Oben §. 2, 1 u. 3, 1. — [3]) Athenagor. leg. 21. — [4]) Plut. Conv. sap. 15 in. — [5]) Plut. Quaest. conv. VIII, 8, 4; vgl. oben §. 5. — [6]) Clem. Al. Coh. 2. p. 15. — [7]) Etym. magn. s. v. Jconium. Ar. de an. I, 5. — [8]) Hipp. Ref. X, 6; vgl. Lucr. V, 260 Omni parens eadem rerum commune sepulcrum.

wie ein Zeus- oder Apollonpriester in dem Verse: „Das Gesetz des Alls erstreckt sich lückenlos durch den weiten Äther hin in ewigem Glanze“ [1]). Empedokles und Pythagoras treten wie Priester und Hierophanten auf. Wir hören von Hymnen, „welche die Anhänger des Parmenides und Empedokles hochschätzten, worin besprochen wurde, welches die Natur (φύσις) Apollons sei, welches die des Zeus, welcher Art die zahlreichen Hymnen des Orpheus sind“ [2]). Herakleitos schöpfte seine Weisheit aus den Mysterien. Platons Philosophie gipfelt in der Gotteslehre. „Wir müssen“, sagt er, „das Göttliche erforschen, das Notwendige aber um des Göttlichen willen“ [3]), und Aristoteles nennt seine „erste Philosophie“ Theologie. Pythagoras und Platon galten ebenso sehr als die größten Theologen, wie man ihnen in der Philosophie die Ehrenstellen einräumte. Die Erneuerer ihrer Lehren in der hellenistischen Periode brauchten nicht erst ein Band um Welt- und Gottesweisheit zu schlingen, sondern nur das alte fester zu ziehen [4]).

3. Die ausdrückliche Angabe, daß die pythagoreische und die platonische Philosophie nicht bloß Theologeme älteren Ursprungs heranziehe, sondern selbst zugleich Theologie sei und die Fortsetzung der vorhomerischen Gotteslehre bilde, treffen wir bei den Neuplatonikern, die uns zugleich über diese Lehre Mitteilungen machen und Bruchstücke aus orphischen und verwandten Dichtungen mitteilen. „Von obenher“, sagt Proklos, „ist aus der orphischen Überlieferung (παραδόσεως) durch Pythagoras auch zu den Hellenen die Lehre (ἐπιστήμη) von den Göttern gelangt, wie Pythagoras selbst in dem ἱερὸς λόγος angiebt“ [5]); und ebenso bezeichnet er Platon als das Glied jener goldenen Kette von Weisen, durch welche das Wissen von den göttlichen Dingen den Griechen erhalten worden sei [6]).

Nach dem Vorgange der Gottfried Hermann'schen Schule pflegt

---

[1]) Emp. ap. Ar. Rhet. I, 13. — [2]) Tim. p. 68. — [3]) Menander de enc. 2. p. 31. — [4]) Vgl. E. v. Lasaulx, Die theologische Grundlage aller philosophischen Systeme, München 1856. — [5]) Procl. in Plat. Tim. p. 289 Cous. p. 701 ed. Schneider. — [6]) Procl. in Plat. theol. I, 1.

man diesen Angaben keinerlei Bedeutung zuzuschreiben. Jene alte Theologie bestehe nur in den Köpfen der Neuplatoniker, denen es daran gelegen habe, den orientalischen Religionssystemen ein hellenisches Gegenstück an die Seite zu setzen; die orphischen Fragmente, ist die Meinung, seien von jenen Epigonen gefälscht worden, wofür als Hauptbeleg der Umstand gilt, daß in ihnen spekulative Gedanken und Ausdrücke vorkämen, wie sie erst das Produkt der Philosophie gewesen sein können.

Der tiefer dringenden Untersuchung konnten diese Gründe nicht standhalten. Die Neuplatoniker waren nicht so ideeenreich, daß sie ein Gedankenganzes, wie es jene von ihnen mitgeteilten Lehren bilden, hätten herstellen und archaistisch aufputzen können. Bei Proklos treten Eigenes und Altes bestimmt auseinander: „Die orphischen Bruchstücke ergeben einen viel einfacheren Sinn und fügen sich weit ungezwungener an einander, wenn man die angeblichen neuplatonischen Elemente einfach eliminiert“ [1]). Wie wenig die spekulativ abstrakten Ausdrücke Anzeichen von späterer Entstehung sind, zeigt ein Blick auf die Veden, welche deren in nicht geringer Zahl bieten. Eine Massenfälschung orphischer Poesie ist dadurch ausgeschlossen, daß Anschauungen aus dieser sich in rituellen und theurgischen Dichtungen finden, so in den Beschwörungen des ägyptischen Zauberpapyrus: „der Zauber geht hinter dem Priester her, nicht aber dem litterarischen Taschenspieler“ [2]). Die einschlägigen Untersuchungen Otto Gruppe's zeigen, daß wir den Hauptbestand der orphischen Dichtungen bis in die Peisistratidenzeit zurückverfolgen können, also bis an die Schwelle der griechischen Philosophie. Zieht man aber zugleich ohne die Vorurteile der Hyperkritik die mannigfaltigen Angaben über die griechische Theologie der älteren Zeit in Betracht, so gewinnt man auf ein Ganzes, ein Wissensgebiet von namhafter Ausdehnung und unzweifelhaft weit höherem Alter Ausblick. Dazu aber bedarf es der Heranziehung des Analogons, welches die indische Theologie bietet, deren Studium

---

[1]) Gruppe a. a. O., S. 648. — [2]) Das. S. 557.

vorzüglich geeignet ist, jene Vorurteile zu bannen, indem es mit einer großen, stetigen religiösen Gedankenbildung bekannt macht. Zumal für das Verfolgen der Wurzeln der griechischen Philosophie in der Theologie muß der Blick geübt werden an der gleichen Betrachtung der indischen Entwicklung; die Theologie ist bei den Griechen ein Palimpsest, bei dem die homerische Mythologie die ältere Schrift zugedeckt hat; bei den Indern ist die alte Schrift erhalten, wir können bei ihnen die Natur des religiösen Denkens kennen lernen und seinen Übergang in das spekulative verfolgen, und werden dadurch in Stand gesetzt, jene Lücke in der griechischen Entwicklung zu ergänzen, jene übermalte Schrift zum Vorscheine zu bringen und zu lesen.

4. Als Vermittler der ältesten Kunde von den göttlichen Dingen nennen die Griechen neben den *θεολόγοι*, den Gotteslehrern, auch die *νομοθέται*, die Gesetzgeber, welche die Lebensordnung begründet, vorab die Gottesverehrung geregelt haben. Auch bei den Indern sind die Rischi's und Muni's zugleich Verkünder heiliger Lehren und Begründer des Ritam und des Dharma. In allen Religionsurkunden des Altertums werden Glaubenslehren und Kultusgebote zugleich aufgestellt, und es entspricht dies der im Wesen aller Religion liegenden Vereinigung von religiöser Erkenntnis und Religionsübung, von Glauben und Werken, von Andacht und Wandel, von mystischem Schauen und gesetzerfüllendem Gehorsam. Beide Momente liegen nun auch der Gliederung der Theologie zugrunde, was wiederum bei den Indern am deutlichsten heraustritt. Die an die Sanhita der Veden, d. i. die Sammlung von Hymnen und Gebeten, anschließenden Brahmana's sind hauptsächlich Belehrungen über den Kultus, historischer, mythologischer, liturgischer Art; dagegen sind die Aranjaka's und Upanischaden Betrachtungen über den Glaubensinhalt, dogmatisch-mystischer Natur. Die ersteren gehören zu dem „Werkteile", dem Dharmakanda, die letzteren zu dem „Erkenntnisteile", dem Dschnanakanda. Aus ihnen erwachsen die Vendanga's und Upavedas, die sakralen Wissenschaften: Kalpa d. i. Liturgik,

Dharmaçastra, d. i. Rechtskunde, und die sakralen Hilfswissenschaften: Sprachkunde, Maßlehre, Musiklehre, Himmelskunde u. s. w., der Erkenntnisteil dagegen ist die eigentliche Wiege der Philosophie.

Die klassischen Völker unterschieden drei Zweige der Theologie, die jedoch im Grunde auf die gleiche Zweiteilung: Werkteil und Erkennisteil zurückgehen. Der erste ist das νομικὸν εἶδος, theologia civilis, die gesetzhafte Theologie, welche die Wissenschaft der Priester bildet; der zweite das μυθικὸν εἶδος, theologia fabulosa, die mythische Theologie, welche den Dichtern zugehört, und der dritte das φυσικὸν εἶδος, theologia naturalis, die physische Theologie, so genannt, weil sie von der φύσις, der Natur der Götter, handelt; sie ist der Anteil, der den Philosophen zufällt [1]). Von diesen Teilen ist die mythische oder Dichtertheologie eben jenes Element, das im Epos überwuchert und die beiden andern zurückdrängt. Die politische oder gesetzhafte Theologie erzeugt auch hier eine Reihe von sakralen Wissenschaften; die physische ist nicht von vornherein im Besitz der Philosophen, wird aber deren Erbe, nachdem die Lieder der heiligen Seher, welche, den Musen nachahmend, das Weltgesetz und den Anfang der Dinge gesungen hatten, von dem Heldengesange der Rhapsoden übertönt worden waren.

Auch in Bezug auf die Gliederung der Theologie ist das Verfolgen der indischen Entwicklung lehrreich für das Verständnis der griechischen; aber es stellt sich die Analogie zwischen beiden als eine begrenzte heraus, weil der Charakter der beiden Völker einen tiefgreifenden Unterschied in der Bewertung der beiden Seiten der Religion und Theologie mit sich bringt. Bei den Indern ist der Gesetzesteil nur die Vor- und Durchgangsstufe für den Erkenntnisteil; die Ausübung des Veda soll nur vorbereiten für das mystische Ergreifen des Brahman, den Joga, die höchste Stufe der Vollkommenheit; bei den Griechen dagegen behält der gesetzhafte Teil der Religion seine Bedeutung neben dem spekulativ-mystischen, und Institutionen wie das delphische Orakel führen die politische

[1]) Plut. de plac. phil. I, 6; Amat. 18; Varro b. Aug. de civ. Dei VI, 5; vgl. IV, 27. Eus. Praep. ev. IV, 1.

Theologie in eine theologische Politik über, das Gesetz der Gottesverehrung verschwistert sich mit der staatlichen Gesetzgebung.

Dieser Unterschied tritt am deutlichsten in der verschiedenen Fassung der Weisheitsidee bei beiden Völkern hervor. Der indische Weise ist beflissen, die Lichtgedanken „auszubreiten", welche die Ahnen „geschaut" haben, dann aber deren Schauen selbst zu wiederholen und schließlich in dem Lichtmeere, dem jene entstammen, unterzutauchen; sein letztes Ziel liegt somit außerhalb der Welt des Handelns und Gestaltens, wie ja denn seine eigentliche Stätte die Waldeinsamkeit ist, in der er als Vanaprastha zur Vollkommenheit aufsteigt. Diese kann im Grunde nicht Weisheit genannt werden, insofern dieser Begriff Erkenntnis und Handeln, Wissen und Können, Einsicht und Bethätigung in sich schließt. Der indische Weise erscheint, dem griechischen verglichen, träumerisch, apathisch, quietistisch; dieser aber hat an dem Gotte sein Vorbild, dessen Priestertum seine ältesten Vorgänger verwalteten, an Apollon, dem Seher des höchsten Gottes, der zugleich der Lehrer der Menschen, Segenspender, Gesetzgeber ist. „Der Weisheit Sache", sagt der Dichter, „war es vor Zeiten, Gemeinwesen und Sonderrecht, Heiliges und Weltliches zu scheiden, den Drang der Geschlechter zu zügeln, den Göttern Gesetze zu geben, Städte zu bauen, Gesetze in Holz zu graben, woraus dann den Sängern wie ihren Liedern der Name der göttlichen erwuchs"[1])". Bei den Indern stehen die gefeierten Weisen am Anfange des Menschengeschlechts, bei den Griechen an der Schwelle der Philosophie; jene sind gotttrunkene Jogin's, diese sind Gesetzgeber und Weisheitslehrer. So wirkt zur Entbindung der griechischen Philosophie noch ein den Indern fremdes Element mit, und es ist gerade dasjenige, das ihr den Namen gegeben hat: φιλοσοφία ist Streben nach σοφία, der Weisheit.

Die grundlegende Mitwirkung des gesetzhaften Elementes der Religion und Theologie, und so auch der Weisheitsidee, ist somit bei der Gestaltung der indischen Spekulation nicht anzutreffen,

1) Hor. A. P. 396 sq.

wohl aber bietet sich der vergleichenden Betrachtung eine andere Entwicklung dar, bei welcher jenes Element gerade das vorschlagende ist, und die darum hier ergänzend eintreten kann, gleichsam als instantia ostensiva für den Zusammenhang der Spekulation mit dem Gesetzesbegriffe, der Weisheitsidee und der Weisheitslehre. Es ist die Entwicklung der jüdischen Spekulation, deren Betrachtung somit neben der der indischen die Substruktion für die Untersuchung der griechischen wird abgeben können.

§. 11.

Veda und Vedanta.

1. Der Kern, um den sich die indische Theologie in wachsenden Ringen herumlegt, ist die Sanhita der Veden, d. i. der Komplex von Hymnen, Gebeten, Sprüchen und Formeln, Mantra genannt, welche den Bestand der vier priesterlichen Manualien: Rik, Saman, Jadschus und Atharvan bilden, welche Veda, d. i. Wissen, als Inbegriff der Kenntnisse des Brahman heißen. Von diesen enthält der Rigveda oder Rik, d. i. Preis, Lob, die Hymnen, mit denen die Götter zur Entgegennahme der Opfer eingeladen wurden, über tausend an der Zahl; der Saman, d. i. Gesang, die Lieder, welche bei der Bereitung des Soma, des Opfertrankes, gesungen wurden, zum Teil dieselben Texte wie im Rik; ein Teil des Jadschus, welcher „der weiße" heißt, enthält die Opferformeln, der andere, „der schwarze", dagegen Anweisungen zur Durchführung der ganzen Zeremonie; der Atharvan endlich enthält Gesänge und Formeln verschiedener Art und hat keine unmittelbare Beziehung zum Opfer und auch nicht das gleiche Ansehen und Alter, wie die drei ersten.

Entstanden sind diese Sammlungen durch Zusammenlegen dessen, was mehrere Priestergeschlechter an liturgischen Stoffen besaßen; sie setzen einen schon entwickelten Glauben und Kultus voraus, in welchem sich schon Ältestes und Jüngeres verbunden haben, aber sie gelten als uranfänglich „ausgehaucht" von Brahman, als „geschaut" von den Weisen, als unerschöpfliche Quelle des Studiums. Als Bharavadscha drei Lebenslängen, d. i. Jahrhunderte, die Veden studiert hatte, zeigte ihm Indra drei unkenntliche Massen, wie

Berge, nahm von jeder eine Handvoll und sagte: „das ist, was du dir von den Veden angeeignet hast“ [1]).

Das rituell-lehrhafte Element, welches im „schwarzen Jadschus“ vorliegt, findet seine Fortführung in den Brahmana's, Lehrschriften liturgischen, exegetischen, mythologischen, historischen Inhaltes. Zu ihnen gehören die Aranjaka's, kontemplativen Inhaltes, wobei an Stelle der Ausführung der Zeremonie die Betrachtung über deren höchste Bedeutung tritt; sie führen ihren Namen von aranjam, Wald, weil sie für solche, die im Greisenalter Waldeinsiedler, Vanaprastha's, wurden, bestimmt und auch wohl von solchen verfaßt sind. Andere gottesdienstliche Lehrschriften sind die Sutra's, d. i. Fäden, also Leitfäden, die gedrängtere Belehrungen enthalten, zum Teil von so änigmatischer Kürze, daß sie auch den Brahmanen unverständlich waren und der Kommentare bedurften. Die litterarische Form für die religiöse Kontemplation ist die Upanischad, d. i. das Niedrigsitzen, zu Füßen sitzen, die vertrauliche Belehrung. Es sind kürzere und längere Abhandlungen kosmologischen und mystischen Inhaltes.

Der Unterschied zwischen dem gottesdienstlichen, also gesetzhaften Elemente und dem kontemplativen, der sich in den litterarischen Formen der Theologie ausprägt, erscheint schon in der Sanhita. Die Hymnen und Gebete derselben sind für den Kultus bestimmt, sie dienen dem Ritam (ṛitam mit ritus stammverwandt), d. i. dem der Gottheit Geschuldeten, der Grundlage des Gedeihens alles physischen und sittlichen Lebens, also dem Gesetze [2]); andrerseits aber geben sie zum Teil einer Andacht Ausdruck, die alle rituellen Formen überfliegt und die letzten Gründe des Gesetzes und alles Gegebenen sucht. Derart sind die Hymnen, die wir oben heran zogen, um die Gestaltung der ältesten kosmischen Intuition bei den Indern zu verfolgen [3]). „Der Veda“, lautet eine gangbare Definition, „besteht

---

[1]) Ludwig, Rigveda III, S. 15 aus dem Taittirija-brahmana. — [2]) Über das Ritam vgl. Ludwig, Rigveda III, S. 284. — [3]) Oben §. 7, 2 f. Ludwig, Rigveda II, S. 573 f. Kosmogonisches; Scherman, Philosophische Hymnen aus der Rig- und Atharva-Veda-Sanhita, 1887.

in Aussprüchen von höchster, letzter Autorität, die nicht von Menschen herrühren, und welche den Dharma und das Brahman lehren“ [1]). Der Dharma ist wie das Ritam wieder das Gesetz, als Element der Religion und als kosmische Potenz verstanden; das Brahman ist einerseits die Andacht, andrerseits deren höchster Gegenstand, wie auch Tapas die Inbrunst und die höchste Gotteskraft bezeichnet [2]).

Für die Theologie ergiebt sich daraus die Gliederung in den „Werkteil“: Karmakanda (karma-kâṇḍa, von kṛi, stammverwandt mit κραίνω, creo) und den „Erkenntnisteil“: Dschnanakanda (dschñâna-kâṇḍa, von dschñâ, verwandt mit γιγνώσκω, nosco und kennen). Beide Teile werden auch als Karma- und Brahma-mimansa (mîmânsâ), d. i. Werk- und Brahman-Forschung, bezeichnet und ebenso als Purva- und Uttara-kanda, d. i. früherer und späterer Teil, im Sinne von exoterischer und esoterischer Lehre.

2. Von den beiden Richtungen der Theologie zeigt die gesetzhafte die breitere Verzweigung. Aus ihr entspringen die sakralen Wissenschaften, die sechs Vedanga's (vêdânga, d. i. Vedaglieder) und die vier Upaveda's, d. i. Vedazusätze. Die ersteren sind: die Lautlehre, çikschâ, das Ritual, kalpa, die Grammatik, vjâkaraṇa, die Exegese, nirukta, die Metrik, tschhanda und die Kalenderkunde oder Astronomie, dschjôtischa; die Upaveda's sind: die Heilkunde, âjus, d. i. Leben, die Musiklehre, gandharva, die Kriegskunst, dhanurvidjâ, und die Kunstlehre, sthâpatja. Das System der Vedanga erscheint auch erweitert auf zehn Glieder, indem dazutreten: die Gesetzeslehre, dharmaçâstra, die Legende, purâṇa, wörtlich die alte Kunde, ἀρχαιολογία, die Logik, njâja, und die Glaubenslehre, mîmânsâ. Alle diese Wissenschaften galten als Offenbarungen Brahmans; so insbesondere die Astronomie, die er „aus seinem heiligen Hause“, d. i. der Sonne, heraus geoffenbart hat [3]); aber auch die übrigen sind von ihm eingegeben.

Von diesen Disziplinen ist der Kern des Ganzen die Gesetzeslehre, zu welcher sich das Ritual stellt. Die anderen sind sakrale

[1]) Ludwig a. a. O. III, S. 16. — [2]) Oben §. 7, 2. — [3]) Windischmann a. a. O. I, S. 817.

Hülfswissenschaften und können unter zwei Kategorieen betrachtet werden: Hierogrammatik und Hierophysik, oder sakrale Sprach- und Naturkunde. Zu ersterer gehören: der Nirukta, also die Erklärung der heiligen Texte, von der die übrigen verwandten Disziplinen auslaufen: die Grammatik, Lautlehre und Metrik einerseits und die Logik andrerseits; eine sakrale Naturkunde stellen zunächst die Astronomie und die Heilkunde dar, aber auch die Musik- und Kunstlehre, die im Grunde Maßlehren sind und zunächst auf die heiligen Maße, die Metra, sowie die durch den Ritus erforderten Zahlen und Figuren bezogen sind.

Die Lehrbücher dieser Disziplinen werden, wie auch die Brahmana's und Upanischaden, als Bestandteile des Veda angesehen, welcher Begriff sich damit zum Inbegriffe der ganzen Theologie erweitert.

Eine lehrreiche Parallele mit dieser Gestaltung der Theologie finden wir in der Gliederung der ägyptischen Priesterwissenschaft, über die uns Clemens von Alexandrien dankenswerte Mitteilungen macht[1]). Die 42 hermetischen Bücher, in welchen jene Wissenschaft zusammengefaßt war, enthalten: ein Buch der Lobgesänge, das also der Sanhita analog ist, ferner 10 Bücher, die der Prophetes, der höhere Priester, innehaben mußte und die von den Göttern und den Gesetzen handelten, also eine Zusammenfassung des Dharma- und Dschnanakanda; gesetzhaften Charakter hatten die 10 Bücher des Ceremoniärs (στολιστής) und das Buch vom königlichen Wandel; eine sakrale Sprachkunde enthielten die 10 Bücher des Hierogrammateus, aber zugleich eine Maßlehre, da sie von der Landvermessung und der Anlage der Tempel handelten; eine Hierophysik war in den Büchern des Horoskopen, die Kalender- und Sternkunde behandelten, und den sechs Büchern über die Heilkunde niedergelegt.

Die Gesetzeslehre wurde bei den Indern vielfach behandelt, und es werden nicht weniger als 52 Dharmaçastra's genannt; das

---

[1]) Clem. Al. Strom. VI. p. 268 sq.

angesehenste aber war das Gesetzbuch des Manu, Manava-Dharma-Çastra, „das Gesetz des ersten Menschen“. Es beginnt mit den Worten: „Dem Manu, in tiefe Betrachtung des Einen versunken, naheten die Maharischi's (die großen Weisen) und baten den Heiligen, sie über die Ordnung der Rechte, Gesetze und Pflichten für alle Klassen und Stufen zu belehren: „Denn Du“, sprachen sie, „o Herr, begreifst allein das Wesen und die Gebräuche dieser ganzen unermeßlichen, unbegreiflichen Ordnung.“ Er nun, in unbegrenzter Geisteskraft, von diesen Hocherhabenen so befragt, antwortete mit Ehrenbezeugung den Maharischi's: Es werde vernommen.“ Es folgt dann eine Kosmogonie und Darlegung der Ratschlüsse Gottes, der hier „der Herr“, Içvara, genannt wird, über die Grundlage der Rechtsordnung: „Im Anfange ermaß und bestimmte der Herr die Namen und Werke Aller für jeden insbesondere, nach den Worten (oder Tönen) des Veda und er bestimmte jedem seine Stelle, und unterschied Recht und Unrecht, um die Werke zu unterscheiden und verband, was er so hervorbrachte, mit den Paaren von Freude und Schmerz und anderem Entgegengesetzten“[1]).

Es ist somit eine kosmologische, also spekulative Grundlage, welche die Bestimmungen des Gesetzes, die nun insbesondere die Pflichten der Kasten behandeln, erhalten. Ein historisches Element bilden die Einlagen über die Weltalter und die Patriarchen der Vorzeit, die als die Muster aller Gesetzes- und Tugendübung hingestellt werden[2]).

Die Verwebung von Erzählung und Moral geht auch durch die Poesie der Inder hindurch, wobei beim Epos, dem Itihasa, die Erzählung überwiegt, während die didaktische Poesie: die Fabel, das Märchen, der Lehrspruch unmittelbar auf Weisheits- und Tugendlehre ausgehen. Die didaktische Form ist die der Sutren; die Dharmasutra's, älter sogar als das Gesetzbuch, geben Lehren über das öffentliche Leben, die Grihjasutra's solche über das häusliche Leben, den „Werken und Tagen“ Hesiods vergleichbar.

---

[1]) Vgl. den Auszug aus dem Gesetzbuche bei Windischmann a. a. O. I, S. 541. — [2]) S. oben §. 7, 5.

Die sakrale Sprachkunde der Inder ist schon in der Sanhita des Veda vertreten. In einer Stelle des Rik ist die Rede von andringenden Helden, von denen sieben von unten kamen, acht von oben, neun mit Worfeln von hinten, zehn aus dem Rücken des Felsengewölbes und zehn andere, von denen der entscheidende Entschluß kommt, während die Mutter den Säugling trägt[1]), ein Bild, mit dem nur die verschiedenen Klassen der Buchstaben, die Stimme und der Hauch gemeint sein können[1]). Auch die Sprachkunde der Inder hat neben aller empirischen Sorgfalt einen symbolischen und spekulativen Zug; sie wird „ein großer Wald" genannt und das Wurzellexikon heißt „ein unsterblicher Schatz". Sprachlaute, aus denen ja der Veda besteht, sind kosmische Potenzen, Erscheinungen der Gottheit, Differenzierungen der Vak, die den Himmel durchtönt; vermöge des innewohnenden Sinnes ist jeder Laut ein göttliches Element. Es ist eine ontologische Sprachbetrachtung, welche die Inder ausgebildet haben[2]). Auch die Metrik erhält diesen Charakter, da die vedischen Metra als die alles Weltgeschehen bestimmenden Rhythmen angesehen werden[3]).

Die indische Astronomie wurde durch das Bedürfnis, die rechte Zeit des Opfers und anderer religiöser Handlungen genau zu bestimmen, ins Leben gerufen, und die Vedenkalender sind ihre primitivste Form. Für ihre ältere Entwicklung nimmt man chinesische Einflüsse an, in ihrer späteren Gestalt ist sie sichtlich durch griechische bestimmt. Arjabhatta, der im III. oder IV. Jahrhundert nach Christus lebte, lehrte, daß „die Sphäre der Sterne unbeweglich ist und die Erde durch ihre Umdrehung den täglichen Auf- und Untergang der Mondhäuser und Planeten bewirkt"[4]). Darin kann er der griechischen von Aristarch von Samos ausgebildeten, den älteren Pythagoreern bereits bekannten heliozentrischen Theorie gefolgt sein;

---

[1]) Rigv. X, 27, 15 u. 16 bei Ludwig II, S. 616, wozu Ludwigs Kommentar zu vergleichen ist. — [2]) A. Wuttke, Geschichte des Heidentums II, S. 407; oben §. 7, 3. — [3]) Oben §. 7, 8. — [4]) Lassen, Indische Altertümer II, S. 1143.

aber kein Analogon findet sich für seine Lehre, daß die Bahnen der Planeten nicht kreisförmig, sondern der Eiform angenähert seien[1]), und man möchte dabei an eine Nachwirkung der kosmogonischen Vorstellungen vom Welt-Ei denken.

Die Maß- und Zahlenlehre wurde ebenfalls durch den Kultus ins Leben gerufen; schon in sehr früher Zeit bestimmten die Brahmanen den rechten Winkel zum Zwecke der Herstellung der Opferstätte durch eine Schnur, die nach dem Verhältnisse 3, 4, 5 geteilt war, kannten also das pythagoreeische Dreieck mit jenen Seitenzahlen[2]). Auch in ihrer Vollentwicklung blieb die Mathematik in engem Verbande mit der Theologie. Das Lehrbuch Bhaskara's über die Algebra (vidscha-ganita) aus dem Mittelalter, beginnt mit den Worten: „Ich verehre das unsichtbare Urwesen, von welchem die Sankhja's behaupten, daß es die Quelle des Vernunftprinzips sei, das, in fühlende Wesen gelegt, diese zu seiner Entwicklung bestimmt, denn jenes ist die alleinige Grundlage alles Sichtbaren — ich bete an die waltende Macht, welche die Weisen, die mit der Natur der Seele vertraut sind, für die Ursache aller Erkenntnis erklären, denn sie ist die eine Grundlage alles Sichtbaren — ich achte hoch die Mathematik, denn die, welche mit ihr vertraut sind, erkennen in ihr das Mittel des Verständnisses, alles Sichtbaren". Wenn das dekadische Ziffernsystem indischen Ursprungs ist, wie angenommen wird, so zeigt sich darin der spekulative Geist, der auch sonst indischen Schöpfungen eigen ist, denn ein solcher leitete bei der Bezeichnung des Nichts durch das Zeichen der Null, da das minder eindringende Denken nur Zeichen für Etwas kennt, nicht solche für die Negation.

Die Natur- und Heilkunde findet in den Beschwörungsformeln des Atharvaveda ihre erste Vertretung; die Arzeneikunde gilt als Institution Brahmans, die er auf auserwählte Familien vererbte. Der erhaltene Ajurveda des Suçruta, früher in hohes Altertum versetzt, gilt jetzt als Erzeugnis der nachchristlichen Zeit.

---

[1]) Benfey, „Indien" in Ersch u. Grubers Encyklopädie, Sect. II, Bd. 17, S. 267. — [2]) Schröder, Pythagoras und die Inder, 1884.

Er geht auf kosmologische Anschauungen zurück, setzt die fünf Elemente Äther (akâça), Luft, Feuer, Wasser, Erde den fünf Sinnen Gehör, Gefühl, Gesicht, Geschmack, Geruch parallel und erklärt die Zeugung durch Verbindung des männlichen Wasserelementes mit dem weiblichen Feuerelemente[1]).

3. Die kosmischen Intuitionen und die mystischen Anschauungen von dem einen Weltgrunde, wie sie schon in der Sanhita des Veda auftreten, führen die Upanischaden, die Denkmäler der kontemplativen Theologie der Inder, weiter aus, von denen ein neuerer Forscher sagt, daß sie als „wunderbare Werke, unerreicht in der Litteratur Indiens, ja in ihrer Art unerreicht in der Litteratur der ganzen Welt dastehen“[2]).

Wie in den Hymnen, so findet auch hier die Vorstellung eines allweisen, allmächtigen persönlichen Gottes ihre Stelle. Als solcher heißt er auch hier Içvara, der Herr, Puruscha, der Geist, Pradschna, der Weise. Wenn er den Veda aushaucht, diesen Schacht des Wissens mühelos wie spielend ins Dasein ruft, so wird er als geistig-schaffend gedacht[3]). Die göttliche Schöpferkraft überdauert die Welten und gestaltet sie immer neu[4]). Wenn auch die Vorstellung des Schaffens in jene des Zeugens und Vielfachwerdens übergleitet, so geht sie darin nicht unter. In der Tschhandogjaupanischad heißt es: „Seiend nur, o Teurer, war das Tat (Dieses), am Anfang, Eines nur und ohne zweites. Da beabsichtigte es: Ich will vieles sein, will mich fortpflanzen; da schuf es das Feuer; dieses Feuer beabsichtigte: Ich will vieles sein, will mich fortpflanzen, da schuf es das Wasser“. Dieses schafft wieder Nahrung und mit Feuer, Wasser und Nahrung geht die höchste Gottheit in das lebende Selbst ein und breitet Namen und Gestalten aus[5]). Die Elemente sind real gedacht; das Menschenwesen wird aus ihrer Verbindung erklärt; die Seele vermag jene zu erkennen, weil sie

---

[1]) A. Wuttke a. a. O., S. 414 f. — [2]) Max Müller, Vorl. über d. Ursprung u. d. Entw. der Religion, S. 305. — [3]) Deussen, System des Vedanta, S. 100, 127 u. f. — [4]) Deussen a. a. O., S. 74, 246. — [5]) Das. S. 248 f.

aus ihnen besteht[1]). Die Seele strebt, auf dem Götterwege zu Brahman einzugehen; die Seelen der Frommen bewohnen in der Brahmenwelt die höchsten Fernen[2]); sie gehen also zu Gott, nicht aber in Gott ein. In der Brihad-aranjaka-upanischad fragt die Schülerin Gargi ihren Lehrer Jadschnavalkja, worin das, was über dem Himmel und unter der Erde und zwischen Himmel und Erde sich befinde, worin das Vergangene, Gegenwärtige und Zukünftige ein- und angewoben sei, und erhält die Antwort: In dem Akaça, d. i. Äther oder Raum, und auf die weitere Frage, worin dieser ein- und angewoben sei: In dem Akscharam, d. i. dem Unvergänglichen: „Auf dieses Unvergänglichen Geheiß stehen auseinandergehalten Sonne und Mond, Himmel und Erde, Minuten und Stunden, Tage und Nächte, Monate und Jahre, rinnen von den Schneebergen die Ströme, preisen die Menschen den Freigebigen, streben die Götter nach dem Opfergeber, die Väter nach der Totenspende“[3]).

Diese theistischen, Gott und Welt, Welt und Seele, Seele und Gott auseinanderhaltende Anschauung ist nun aber nicht die herrschende in den Upanischaden, sondern vielmehr eine mystische, pantheistische Intuition, welche jene drei Grundbegriffe in einander verschränkt, ja identifiziert, die Welt als die Ausbreitung (**prapañtscha**) des Brahman, das Bewußtsein als seine Zusammenziehung betrachtet. Der Keim dazu liegt schon in jenem Doppelsinne von **brahman** und **tapas**, wonach diese zugleich eine kosmische, universale und eine psychologische, individuale Bedeutung haben.

In einem, in mehreren Upanischaden wiederkehrenden Gespräche zwischen Jadschnavalkja und seiner Gattin Maitreji, welche brahmankundig war, während seine zweite Gattin, eine indische Martha, „nur wußte, was Weiber wissen“, sagt der König: „Das Selbst, o Maitreji, soll man sehen, hören, überdenken und erforschen; wer das Selbst sieht, hört, denkt und erforscht, der hat diese ganze Welt erkannt. . . Der Atman (die individuelle Seele) ist der Ver-

---

[1]) Deussen, S. 259. — [2]) Das. 392. — [3]) Das. S. 143.

einigungspunkt (êkâjanam) für alle Wesen, wie der Ozean für alle Gewässer"[1]. — Noch anschaulicher wird die Welt in das Ich aufgelöst in einem Gespräche zwischen Meister und Schüler in der Tschhandogja-upanischad. Der Meister spricht: „Hier in dieser Brahmanstadt ist ein Haus, eine kleine Lotosblume; inwendig darinnen ist ein kleiner Raum; was in dem ist, das soll man erforschen, das wahrlich soll man suchen zu erkennen". Die Stadt ist der Leib, das Haus oder die Blume ist das Herz, der kleine Raum die Seele oder das Bewußtsein. Der Jünger erfaßt nur den ersten Teil der Belehrung, aber noch nicht den letzten; er fragt: „Hier in dieser Brahmanstadt ist ein Haus, eine kleine Lotosblume; inwendig darinnen ist ein kleiner Raum; was ist denn dort, was man erforschen soll, was man soll suchen zu erkennen?" Worauf der Meister spricht: „Wahrlich, so groß dieser Weltraum ist, so groß ist dieser Raum inwendig im Herzen; in ihm sind beide, der Himmel und die Erde, beschlossen; beide, Feuer und Wind, beide, Sonne und Mond, der Blitz und die Sterne, und was auf dieser Welt ist und was nicht auf ihr ist, das alles ist in ihm beschlossen[2]".

Aber in der Lotosblume des Selbst ist nicht bloß die Welt, sondern auch Brahman beschlossen und er ist mit der Welt und mit dem Atman identisch. Das besagt der berühmte Satz: tat tvam asi: Tat bist Du, in anderer Fassung aham brahma asmi: ich bin Brahman[3]. Die Tschhandogja-Upanischad sagt darüber: „Gewißlich dieses Weltall ist Brahman; als Ursprung, Bestand und Untergang der Wesen soll man es ehren in der Stille. Geist ist sein Stoff, Leben ist sein Leib, Licht seine Gestalt; sein Ratschluß ist Wahrheit, sein Selbst der Akaça; allwirkend ist er, allwünschend, allriechend, allschmeckend, das All umfassend, schweigend, unbekümmert; dieser ist meine Seele (âtman) im innern Herzen, kleiner als ein Reiskorn oder Gerstenkorn oder Senfkorn oder Hirsekorn oder eines Hirsekornes Kern — dieser ist meine Seele, im innern Herzen, größer als die Erde, größer als der Himmel,

---

[1] Deussen, S. 187. — [2] Das. S. 171. — [3] Das. S. 487.

größer als diese Welten... Zu ihm werde ich, von hier abscheidend, eingehen“[1]). Die Seele des sterbenden Weisen löst sich nach dieser Anschauung völlig in Brahman auf, mit dem sie ja schon im Leben identisch war.

Die Taittirija-upanischad unterscheidet ein mehrfaches Selbst, wobei eines wie eine Schale, das andere umschließend gedacht wird, ein nahrungbrauchendes, ein odemartiges, ein manas-artiges, ein erkenntnisartiges und ein wonneartiges: „Dieses ist das Wesen (rasa, wörtlich Thau, stammverwandt mit ros, δρόσος), denn wer das Wesen erlangt, den erfüllt Wonne (ânanda); denn wer möchte atmen, wenn in dem Weltraume nicht diese Wonne wäre? Denn er ist es, der Wonne schafft; denn wenn einer in diesem Unsichtbaren, Unkörperlichen, Unaussprechlichen, Unergründlichen den Frieden, den Standort findet, dann ist er zum Frieden eingegangen; wenn er hingegen in ihnen [wie in den vier ersten noch] eine Höhlung, ein Andres annimmt, dann hat er Unfrieden; es ist der Unfriede dessen, der sich weise dünkt“[2]). — Dieser Friede heißt nun, da er auf der Wesensvereinigung der Seele mit der Gottheit beruht, der Joga, d. i. Vereinigung (ζυγόν, jugum). —

Der in die Breite entwickelte Werkteil und der in die Tiefe gehende Erkenntnisteil, die Theosebie des Dharma's und die Theosophie der Upanischaden würden sich nun gegenseitig ergänzen, wenn beide als zwei Seiten derselben Sache, also als gleichwertig angesehen würden. Allein dies ist nicht der Fall; vielmehr gilt den Indern das gesetzhafte Element der Religion nur als ein vorbereitendes, exoterisches, gegenüber dem intuitiven und mystischen, welches die Geltung esoterischer Weisheit hat, und sie sehen diese Abstufung selbst als eine geoffenbarte an. Die Mundaka-upanischad bestimmt das Verhältnis beider in folgender Weise: „Brahman war der Erste der Götter, der Bildner des Alls, der Welt Hüter; er verkündigte die Brahmavidja, die Grundlage aller Wissenschaft, dem Atharva, seinem ältesten Sohne, dieser dem

---

1) Deussen S. 52. — 2) Das. S. 53; vgl. 148.

Angis, dieser dem Satjavaha, dieser dem Angiras; so ist sie von einem dem andern mitgeteilt worden. Saunaka dann, ein würdiger Patriarch, fragte, mit geziemender Ehrfurcht sich nähernd, den Angiras: „Was ist dasjenige, dessen Erkenntnis die Erkenntnis dieses Alls erschließt?" Ihm sagte jener: „Zwei Wissenschaften sind zu wissen, so sagen die Brahmankundigen, eine höchste und eine geringere; die geringere ist der Rigveda, der Jadschurveda, der Samaveda, der Atharvaveda, die Accentlehre, das Ritual, die Grammatik, die Exegese, die Metrik, der Kalender; die höchste ist die, wodurch jenes Unvergängliche erreicht wird, welches unsichtbar ist, ungreifbar, ohne Stammbaum, ohne Farbe, ohne Auge und Ohr, ohne Hände und Füße, ewig, herrschend, sehr fein, jenes Unvergängliche, welches die Weisen erkennen als die Quelle der Wesen"[1]). In dem mystischen Joga mit diesem Unvergänglichen, das ja der Seelengrund selbst ist, erlischt somit der ganze Veda mit seinem Gesetze und Dienste; der Jogin, der jenen erreicht hat, steht jenseits von Gute und Böse. So wird die Theosebie zum bloßen Fußschemel der Theosophie und kann das gesetzhafte Element kein Korrektiv für den überschwenglichen und subjektivistischen Zug der Mystik abgeben und diese entartet zum Mystizismus, Misverhältnisse, die nun auch auf die Gestaltung der Philosophie Einfluß nehmen müssen.

4. Das mystische Element der Theologie der Upanischaden war der Boden, aus welchem die Philosophie der Inder ihre Nahrung sog. Der Geist erhielt die nachdrücklichsten Antriebe zur Ergründung des Wesens der Dinge, zum Vordringen bis zu den letzten Ursachen, zur Zurückführung der wirren Linien des Weltbildes auf einen Punkt, von jener Anschauung, daß der Geist mit Gott und Welt in geheimnisvoller Weise verflochten sei, daß er die Außenwelt erkenne, indem er derselben Sein von seinem Sein mitteilt, daß die Wahrheit in Gott, in den Dingen und im Geiste letztlich eine und dieselbe sei, und nicht durch das Sinnen und

[1]) Windischmann a. a. O. II, S. 1698.

Forschen, sondern durch ein Schauen und Erleben ergriffen werden könne.

Dieses Ferment der Gedankenbildung wirkt in allen Systemen, welche die indische Spekulation hervorgebracht hat, aber in verschiedenem Maße. In dem ältesten Systeme, dem Sankhjam des Kapila und dem daran anschließenden, dem Joga des Patandschali kommen neben dem mystischen Elemente der Upanischaden zugleich die kosmischen Intuitionen der Veden und die sakrale Naturkunde zur Geltung und findet der Zug zum Monismus an den älteren theistischen Anschauungen ein gewisses Gegengewicht. Dagegen erhält die Mystik und Theosophie der Upanischaden ihren vollen Ausdruck in dem Vedânta des Badarâjana, auch Uttaramimânsa genannt, dem System, welches sich als die spekulative Vollendung des Veda: Vedanta, Veda-Ende bezeichnen darf und bei den Indern als die rechtgläubige esoterische Philosophie gilt.

Als rechtgläubig, aber als exoterisch wird die Karma- oder Purva-mimansa des Dschaimini angesehen, welche an das Dharmakanda anschließt, aber zugleich auf der sakralen Sprachkunde fußt. Die Beziehung auf das Gesetz und der Anschluß an die sakralen Wissenschaften charakterisiert die beiden letzten Systeme: den Njaja des Gotama, welcher die aus der Exegese erwachsene Logik systematisch behandelt, und das Vaiçeschikam des Kanâda, eine auf der gesetzhaften Theologie fußende Naturlehre.

Das erste dieser Systeme nennt sich sânkhjam, d. h. Aufzählung, Erwägung, Rechenschaft, und charakterisiert sich selbst als „die Lehre, mittels deren der Menschengeist durch scharfe Auffassung, wohlgeordnete Aufzählung und Ermessung der Stufen der Natur zur Erkenntnis des Unterschiedes seiner selbst gelangt und nach seiner wahren Wirklichkeit von jenen abhängig für sich allein sei“ [1]). Als Urheber dieser Lehre wird Kapila angesehen, einer der sieben Muni's, welche mit Manu aus der Sintflut gerettet wurden. Ist dies auch mythisch, so gehen doch „die Anfänge der Lehre in frühe

[1]) Windischmann a. a. O. II, S. 1796 f. u. Schlüter, Aristoteles' Metaphysik, eine Tochter der Sankhjalehre, 1874.

Zeit zurück; sie scheinen selbst den jüngeren Upanischaden geraume Zeit vorauszugehen ... und dürften noch durch einige Wurzelfasern mit dem patriarchalischen Glauben an den wesentlichen Unterschied des Schöpfers und der Kreatur zusammenhängen“ [1]). Sie unterscheidet den Geist, Puruscha, von der Natur, Prakriti, in ausgesprochener Weise. Jener ist unerzeugt, einig, für sich, ewig, lebendig, unbewegt, unveränderlich und nicht-zeugend. Die Natur ist ebenfalls ungezeugt, aber zeugend und sie birgt alle Keime und Formen in sich; sie ist das Unentfaltete, avjaktam, und wird zum Entfalteten durch Hinstreben zum Puruscha. Sie ist das Prinzip, auf dem die Reflexion eigentlich fußt, da der Puruscha ihr nicht erreichbar ist. Auf diesen ist zwar aller Weltprozeß hingeordnet, aber er ist nur dessen Zuschauer und Genießer und ruft ihn nicht durch seine That, sondern nur durch sein Dasein hervor. Die Prakriti wirkt Zwecke und Gedanken aus, die aber keinen bewußten Träger haben, Zwecke ohne Zwecksetzenden, Gedanken ohne Denkenden. Das Verhältnis von Puruscha und Prakriti wird durch das Gleichnis vom Lahmen, welchen der Blinde trägt, ausgedrückt. Aus beiden Prinzipien entspringt alles Gegebene; es ist Erzeugnis, teils zugleich zeugend, teils nicht-zeugend. Letzter Art ist der menschliche Geist, der gleich dem Puruscha ewig und lebendig ist; ihm wohnt die Buddhi, das Bewußtsein inne „der gemeinschaftliche Ort, in welchem die ganze Außen- und Innenwelt durch die äußern und innern Organe zusammengebracht und erleuchtet wird“. Der Geist ist auf Erkenntnis hingeordnet und schöpft sie aus drei Quellen (pramâṇa): der Wahrnehmung (drischtam, Gesehenes), dem Denken (anumânam, eigentlich: auf Etwas hin messen) und der Offenbarung (çruti, wörtlich: Hörung) d. i. dem Veda [2]). Der Menschengeist kommt zu sich und überwindet den Weltumtrieb zunächst durch das gesetzliche Verhalten, also Übung des Veda und Gerechtigkeit, in vollkommner Weise aber erst durch die Erkenntnis. „Man muß den Geist erkennen, man muß ihn von der Natur unterscheiden, dann

---

[1]) Windischmann a. a. O., S. 1803. — [2]) Deussen a. a. O. 93 f.

kommt er nicht wieder", d. h. er geht nicht mehr in den Sansara, die Seelenwanderung und den Weltumtrieb ein, sondern wird dem Puruscha vereint.

Die Mittel zu dieser Vereinigung legt im Sinne der Sankhjalehre die Jogalehre des Patandschali dar, welcher im II. Jahrhundert vor Christus lebte. In ihr tritt das theistische Element stärker hervor. Patandschali wird sêçvara (sa-îçvara) d. i. Theist genannt; für Atheist ist der Ausdruck niriçvara oder nâstika (von na asti, er ist nicht) gebräuchlich. Der Geist heißt hier Içvara, der Herr; er ist nicht bloß allwissend, sondern auch Lehrer der ersten Wesen, der Götter. Überwindung des Sonderdaseins, des Ahankara's, d. i. Stolzes, als etwas Unwahren und Unberechtigten, ist auch hier das Ziel; je mehr sich der Mensch von sich selbst befreit, um so mehr erstrahlt er in Içvara's Glanze und wird mit ihm eins[1]).

5. Wie Kapila, so wird auch Badarâjana, der Urheber der Vedantalehre, in die Urzeit hinaufgerückt. Die ihm zugeschriebenen Sutren, von lapidarischer Kürze und änigmatischem Stile hat Çankara kommentiert, der wahrscheinlich um 700 oder 800 nach Christus lebte. Die autoritativen Lehren, auf denen der Kommentar fußt, sind die Upanischaden, deren mystisch-monistisches Element hier seine systematische Ausprägung erhält. Der Grundgedanke ist: das Brahman ist identisch mit dem Atman, dem Selbst, der individuellen Seele; die Seele eines jeden unter uns ist nicht ein Teil, ein Ausfluß des Brahman, sondern voll und ganz das ewige, unteilbare Brahman selbst[2]).

Die Vedantalehrer sind sich bewußt, daß diese Anschauung nicht nur der Erfahrung, die uns statt der Einheit eine Vielheit von Namen und Gestalten zeigt, widerspricht, sondern auch dem Ritual- und Moralgesetz des Veda, welcher das Sonderdasein der Seele voraussetzt und gute Werke anordnet. Sie lehren, daß Er-

[1]) Windischmann a. a. O., S. 1878 f. — [2]) Deussen a. a. O., S. 487. Auch im Folgenden ist die „Kurze Übersicht der Vedantalehre", welche den Anhang von Deussens System d. V. bildet, zugrunde gelegt.

fahrung und Gesetz auf Nichtwissen (avidjâ), angebornem Irrtum, unvollkommner Erkenntnis beruht. „Für den Wissenden giebt es weder eine Erfahrungswelt, noch eine Vorschrift des Handelns mehr. Doch wird er darum nichts Böses thun; denn dasjenige, was die Voraussetzung alles Thuns, des guten wie des bösen, bildet, der falsche Wahn, ist in ihm zu nichte geworden“. Die Wissenschaft, welche auf Verehrung des Brahman abzielt, ist die niedere und ihr Gegenstand das Brahman als niederes, herabgezogenes, jene Wissenschaft von der Einheit der Seele mit Brahman ist die höhere und ihr Gegenstand das Brahman als höheres.

Dieses höhere Brahman ist attributlos, gestaltlos, unterschiedslos und bestimmungslos. Von ihm gilt die Formel: Nêti, nêti: „Nicht so, sage ich, nicht so“. Nur das läßt sich von ihm sagen, daß es seiend (sat) ist und Geistigkeit (tschaitanjam von tschit Geist) besitzt; damit ist aber keine Vielheit in ihm gesetzt, denn das Wesen des Seins besteht in der Geistigkeit und das der Geistigkeit im Sein; Sein (sattâ) und Denken (bôdha) ist das Nämliche. So unerkennbar das Brahman erscheint, so ist es doch das Gewissſeste, weil es das Bewußtsein selbst ist.

Mit dem Brahman ist nun die Einzelseele identisch, darum sind Sein und Geistigkeit auch ihre Attribute; sie ist vermöge derselben raumlos oder allgegenwärtig, allwissend, allmächtig, weder handelnd, noch genießend oder leidend. Es ist ein Irrtum, wenn sie im Zustande des Weltumtriebs als im Herzen wohnend, beschränkten Wissens, handelnd und genießend gefaßt wird; dann erscheint ihre natürliche Allwissenheit und Allmacht durch den Leib und die Sinne (upâdhi's) verdeckt, wie das Licht des Feuers, welches im Holze schlummert.

Die Bindung der Seele an den Leib, die Ursache der individuellen Existenz, ist ein Leiden, welches sie zu überwinden sucht: sie strebt nach Erlösung (môkschâ), d. i. Entselbstung. Eine solche ist nicht durch Werke (karma) möglich, denn diese fordern Vergeltung, bedingen darum ein neues Dasein und verlängern damit den Umtrieb der Seele, auch nicht durch Läuterung (saṃskâra), denn eine

solche setzt Veränderung voraus und die zu erlösende Seele soll unveränderlich werden; so kann die Erlösung nur durch Erkenntnis vorbereitet und durch tiefe Kontemplation und Askese vollendet werden. Nachdem das Brahman-sein der Seele erkannt ist, tritt die Erlösung von selbst ein; das Begreifen der Identität mit dem All-Einen und das Werden zur Seele des Weltalls ist eins. Was diesen Akt bewirkt, vermag die höhere Wissenschaft nicht zu bestimmen, sondern sie kann nur sagen: ob der Atman erkannt werde, hängt davon ab, ob er sich zeigt, mithin von ihm selbst; das niedere Wissen aber sieht darin eine Gnade Gottes.

Auch wenn die Erlösung eingetreten ist, besteht der Leib noch eine Weile fort, wie die Töpferscheibe noch fortrollt, auch wenn das Gefäß vollendet ist; dies Fortbestehen ist aber bloßer Schein, den der Wissende zwar nicht beheben, der ihn aber auch nicht beirren kann; so sieht der Augenkranke zwei Monde, aber er weiß, daß in Wahrheit nur einer vorhanden ist. Im Augenblicke des Todes aber tritt die völlige und ewige Erlösung ein: „Des Sterbenden Lebensgeister ziehen nicht aus, sondern Brahman ist er und in Brahman löst er sich auf“ [1]). —

6. Tiefsinn und Konsequenz lassen sich dieser Weltanschauung, Schärfe und Kühnheit des Denkens ihren Vertretern nicht absprechen, und doch wird sie der gesunde Sinn, das von dem ganzen Ernste des Daseins erfüllte Bewußtsein, das denkstarke Gewissen immer ablehnen, ja als Verirrung verwerfen.

Von vornherein ist die Basis des ganzen Gebäudes ungenügend, weil zu eng. Sie wird nicht von dem ganzen religiösen Inhalte des Veda gebildet, sondern nur von dem kontemplativen, mystischen Elemente desselben; die Verehrung der Gottheit, die Erfüllung ihrer Gebote, die ganze Gedankenfülle, welche aus Religionsübung und Rechtthun erwächst, läßt der Vedantist beiseite liegen, als im wesenlosen Scheine waltend. Über dem Sinnen und Schauen sind ihm ganze Elemente des Menschenwesens abhanden gekommen: die echte Andacht, welche die Gottheit in gebietender

[1]) Deussen a. a. O., S. 514.

Majestät über sich weiß, das Bewußtsein von Gut und Böse, die Verantwortlichkeit des Einzelnen als Glied eines Lebensganzen. Das transszendente Element des Glaubens und das Zentrum alles Wissens, das Gewissen, beide sind hier von der Mystik aufgesogen worden; der ganze Mensch ist einer seiner Funktionen, dem Erkenntnisstreben, geopfert. Aber auch dieses kommt nicht einmal ganz zur Geltung; mit der Abwendung von der positiven Theologie sind auch die sakralen Disziplinen, also die Einzelwissenschaften, preisgegeben; sie gewähren ja nur ein niederes Wissen, das im Grunde lediglich ein Hindernis des Höheren bildet; dem Grübeln und Brüten wird ja ein höherer Wert als dem Untersuchen und Forschen zugesprochen.

Es ist ein krasses Mißverhältnis, daß Religionsübung, Gesetzeserfüllung und Sittlichkeit nur als die Vorstufe einer erträumten Vollkommenheit gelten, die jeder Bestimmtheit und bindenden Kraft entbehrt und darum zur Domäne des Subjektivismus werden muß. Man wird nicht umhin können, einen Grund zu dieser Verirrung in einem krankhaften Zuge des indischen Wesens zu erblicken, aber sich doch auch gegenwärtig erhalten müssen, daß die Preisgebung der positiven, gesetzhaften Seite der Vedareligion einen Grund darin hatte, daß dieselbe den tiefer angelegten Geistern nicht genügen konnte, welche sich darum in die Mystik flüchten mußten. Aus der mystischen Wildnis fanden sie nun den Rückweg nicht mehr; es fehlten zurückleitende Bindeglieder zwischen der Vedaübung und dem Vedanta, ein öffentliches Leben mit seinen ernsten Pflichten, spornenden Aufgaben, begeisternden Idealen und ein geschichtliches Volkstum, in welchem sich Religiöses und Weltliches mannigfach verwebt. Die Idee der Weisheit kam nicht zur vollen Entfaltung; ihre praktische Seite wurde der intuitiven geopfert; die Weisheit wurde *Theosophie*, nicht in dem guten Sinne des Wortes, daß Gott als die letzte Quelle und der höchste Gegenstand der Weisheit angesehen wird, sondern in dem Sinne, daß der Geist sich eine mit Gott geteilte und zur Gottgleichheit führende Weisheit anmaßt. So ist auch die indische Spekulation nur Theosophie, nicht Philosophie in dem

prägnanten Sinne des denkkräftigen, aber sich selbst bescheidenden Strebens nach der ganzen und echten Weisheit.

Das verfehlte Grundverhältnis verursacht die einzelnen Irrtümer des Vedantasystems. Der Unterschied von Schöpfer und Geschöpf wird aufgehoben, die Gottähnlichkeit der Seele zur Wesensgleichheit mit Gott gesteigert. Die Erfahrung wird als vollberechtigte Erkenntnisquelle geleugnet, die umgebende Welt wird mit Geringschätzung der in ihr liegenden gottgesetzten Normen und Zwecke, zur Erscheinung verflüchtigt; der Gegensatz von Sein und Schein wird verschoben und wider die Natur der beiden Begriffe überspannt und damit der Seinsbegriff korrumpiert. Der Seele werden Prädikate eigengegeben, gegen welche die innere und äußere Erfahrung, das psychische und das sittliche Bewußtsein Einspruch erheben. Das Geschöpf wird zum Schöpfer des Schöpfers gemacht, das bedingte Dasein zur Bedingung des Unbedingten, die zeitlich-unvollkommene Erkenntnis zur Quelle ewiger Weisheit. Das Einspruch erhebende unbeirrte Bewußtsein wird durch einen Machtspruch niedergeschlagen, der den Wahrheitssinn in seinem Innersten schädigt. Dabei wird zugleich der Wert des Einzeldaseins tief unterschätzt, indem darin der Grund der Unvollkommenheit gefunden wird. Eine leere Behauptung ist, daß der Wissende, vom Gesetz Entbundene nichts Böses thun werde; wenn seine Autonomie mit dem Gesetze nicht in Konflikt kommt, so ist dies Nachwirkung der früheren Gesetzlichkeit, nicht Folge des mystischen Schwelgens im eignen Selbst. Die Idee der Erlösung wird gefälscht; an Stelle der Knechtschaft der Sünde tritt die des Leibes, an Stelle des erlösenden Gottes, den die Religionen des Altertums wohl kannten, wenngleich sie durch Antizipation seines Werkes fehlgreifen, wird die Selbsterlösung gesetzt; unbeantwortet bleibt die Frage, warum die Entselbstung des Einzelnen nicht auf dem einfachen Wege des Selbstmordes, der Menschheit auf dem des Massenmordes erfolgen solle.

Die Vedantalehre wendet sich von der positiven Theologie und der Moral ab, aber sie zieht nicht die letzten Konsequenzen dieser Absage. Wenn der Werkteil des Veda auf dem Standpunkte der

Täuschung steht, so sollte er überhaupt verworfen, nicht aber als Vorstufe zum wahren Wissen stehen gelassen werden. Diese Folgerung hat der Buddhismus gezogen, der zwar weit älter ist als die systematische Vedantalehre, aber auf der Grundanschauung derselben fußt, und er ist die Vollendung der indischen Theosophie. Er verneint das niedere Brahman und läßt in keinem Sinne eine Weltschöpfung, Weltregierung, ein Gesetz, einen Gottesdienst gelten. Damit verliert aber das höhere Brahman den letzten Schimmer, der von der Gottesidee auf dasselbe fiel; auch Sein und Geistigkeit fallen als seine Prädikate weg und es wird zu dem, was es versteckter Weise auch im Vedanta schon ist: zum Nichts, und der Joga mit ihm wird zum Nirvana, zum Erlöschen im Nichts. Wenn in der Brahmanlehre die Welt ein Schein ist, der Brahman umgaukelt, also wenigstens ein Gottestraum, so wird sie hier zu einem Traume des Einzelwesens. Dieses einzig hat noch Realität und braucht sie mit keiner Gottheit mehr zu teilen, es hat sein Maß und seinen Wert lediglich in sich selbst; die Vergötterung des Selbst hat ihre Höhe erreicht, von Gut und Böse, Recht und Unrecht, Wahr und Falsch ist der letzte Schatten verschwunden. Alles ist Wahn, Schein, Vorstellung. Die vedantische Mystik hat hier die Gestalt des vollendeten Subjektivismus, der Monismus wird zum Nihilismus.

7. Die der vedantischen Mystik gegenüberstehende Gesetzesphilosophie findet in der Purva-mimansa ihre Ausprägung. Sie fußt auf den Sutren des Dschaimini, der gleich den andern Urhebern von Systemen als Weiser der Vorzeit, als Überlieferer des Samaveda gilt. Diese Sutren fassen die Anschauungen zusammen, welche den Ritualien des Veda, den Upaveda's und Vedanga's und dem Gesetze des Manu zugrunde liegen, daher die Purva-mimansa samt ihrem logischen Organ, dem Njaja, selbst zu den Vedangas gezählt wird[1]).

„Der Veda“, ist die Grundvorstellung, „ist das Wort der Wahrheit, der ewige Laut, dessen Sinn erforscht und verstanden werden muß,

[1]) Zu dem Folgenden vgl. Windischmann a. a. O., S. 1754 f.

um die Richtschnur der Handlungen sicher zu stellen und durch den Beweis der Übereinstimmung des Veda mit sich selbst das Gerechte und Ungerechte, das Gebot und Verbot und in allem die Pflicht näher zu bestimmen.“ Jener ewige Laut ist nun ein Hauptgegenstand der Untersuchung, im Anschluß an den Vedavers: „Spende Lobpreis in ewiger Rede“. Zwischen Laut und Sinn besteht eine ursprüngliche und bdauernde Verbindung. Der einfache und ewige Laut ist universal wie die Sonne und das Meer, aber er wird in den Buchstaben vielfach, wie der Strahl in den Farben, das Meer in den Wellen; der einfache Laut ist Brahman und die Welt ist Name. Andere Gegenstände der Erörterung sind: die Ewigkeit des Veda, der Unterschied von Mantra und Brahman, von Erzählung und Gebot, von Offenbarung, çruti, und Tradition, smriti, ferner der heilige Brauch, die Kultussprache, d. i. das Sanskrit, welches als aus dem ersten Weltalter stammend angesehen wird, die Verdienstlichkeit der Werke und deren innere Wirkung.

Das Gesetz des Veda ist auch der Boden der Njajalehre, welche einem andern Weisen der Vorzeit, Gotama, zugeschrieben wird. „Sie hat die Bestimmung, sowohl das Wahrnehmbare, als das Offenbarte und Überlieferte vernünftig zu betrachten, darin erwägend einzugehen, somit die Sache zu untersuchen und streng dem Begriff der Sache gemäß zu folgern und zu argumentieren[1])“. Sie geht also auf Wesenheitserkenntnis (tattva-dschnâna) zurück und ist insofern zugleich Logik und Metaphysik. Wie jede Wissenschaft, stammt sie aus der heiligen Sonne und wurde von Gotama den herabsinkenden Geschlechtern überliefert, um ihnen einen Abglanz des höheren Seherlichtes zu erhalten. Der Anfang der Njajasutras, „das erste Tagewerk“ des ersten Buches handelt von den Beweisen, von dem zu Beweisenden, vom Zweifel, vom Zwecke, vom Beispiele, vom Urteile (Lehrsatze), von den Gliedern des Schlusses, dem Beweise, der Vergewisserung. Als das zu Beweisende wird genannt: der Geist, der Körper, die Sinne, die Objekte, die Vernunft, das Gemüt, die Thätigkeit, die Fehler, das Sein nach dem Tode,

[1]) Windischmann a. a. O., S. 1896 f.

die Frucht der Werke, das Leiden und die Erlösung. Die Ursache der Welt wird in Içvara, dem Herrn, gefunden; wo Gesetz ist, ist eben auch ein Gesetzgeber und Herr, das gesetzhafte und das theistische Element gehören zusammen. Der Lehre der Vedanta, daß die Welt nur eine Modifikation oder ein Scheinbild Brahman's sei, wird widersprochen. Aber auch hier gilt die Befreiung von der Welt, das Aufhören des Ahankara, des Sonderdaseins und Sonderwissens als das höchste Ziel.

Die Njajalehre steht mit einer andern in enger Beziehung, welche Vaiçeschikam, von viçêscha der Unterschied, genannt und dem Zeitgenossen Gotamas, dem weisen Kanada zugeschrieben wird. Sie ist eine Naturphilosophie, und zwar Atomenlehre, aber auf das Dharma gerichtet. „Es ist das Wichtigste in Kanada's Lehre, daß seine Wahrnehmungen und Vorstellungen von der Fügung und Bildung des Urstoffs zu den mannigfaltigen Gestalten der Welt sich durchaus auf das Schicksal der Lebendigen und auf die göttliche Ordnung dieser Schicksale mittels der ihnen entsprechenden Weltgebilde bezieht, daß der Stoff für diese Gebilde an sich in ewiger Einheit und unendlicher Fülle ruht, bis er von den Wünschen und Intentionen selbstsüchtiger Geister und von ihrer Werkthätigkeit sollizitiert, in Bewegung gesetzt, ihnen so selbst zum Bande und zum Gesetze wird, welches sie als das Gesetz der Gerechtigkeit, dem sie anheimgefallen, zu erfüllen haben[1].“ Die Kategorieen (padârtha, d. i. Wortsinn), welche Kanada aufstellt: Substanz (dravja), Qualität (guṇa), Bewegung (karma), Allgemeinheit (sâmanja), Besonderheit (viçêscha), Inhärenz (samavâja), existieren nach ihm um des Dharma willen, „damit die Ordnung der Gerechtigkeit vollbracht werde.“ Sie sind ewig, einfach aber auf die Vielheit bezogen; sie haben Ursächlichkeit und Wirksamkeit und bewirken die Erkenntnis.

Der Atombegriff selbst hat hier in theologischen Vorstellungen seine Wurzel, in der Bestimmung, daß „Brahman feiner ist als das Feine (anu) und größer als das Große (mahat)“. Das Große

[1]) Windischmann a. a. O., S. 1931.

ist nun nach Kanada die Zeit, der Raum und der Geist; dem Feinen aber, das wir sehen, liegt ein äußerst feines (paramânu) zugrunde, eben das Atom. Die „Feinteile der Elemente" (bhûtasûkschmam) nennt schon das Gesetzbuch des Manu, als den Samen bildend, aus dem der Menschenleib und die Welt immer neu hergestellt wird [1]). Aus solchen Feinteilen oder Atomen bestehen nun nach Kanada die vier Elemente: Erde, Wasser, Licht und Luft, zugleich aber die ihnen entsprechenden Sinnesorgane: Geruch, Geschmack, Gesicht und Gehör: das Auge ist das organ-gewordene Licht und blickt auf sein eigenes Element hinaus, tritt mit ihm aktiv in Verbindung [2]) — eine Durchführung der Anschauung, daß Gleiches durch Gleiches erkannt wird, die zu den analogen Lehren der griechischen Physiker den Schlüssel bilden kann [3]). —

8. Es ist somit eine reiche Entfaltung und Ausführung, welche die Vedentheologie in der Spekulation der Inder erhält. Die Verzweigung dieser ganzen Gedankenbildung kann das folgende Schema veranschaulichen:

Vedentheologie

Dharma-kanda — Dschnanakanda

Gesetzeslehre: Dharma-çastra. — Sakrale Wissenschaften: Upaveda's u. Vedanga's. — Kosmische Intuitionen der Mantras — Mystik der Upanischaden

Purva-mimansa, Njaja u. Vaiçeschikam. — Sankhjam und Joga. — Uttara-mimansa oder Vedanta.

Die gleichmäßige Verzweigung dieses Gebildes darf aber darüber nicht täuschen, daß es nach einer Seite gravitiert. Es ist ein charakteristisches Wort, das bei den Indern gangbar ist: „Der Vedanta ist der Grundquell und gleichsam das Gehirn der Vedanga" [4]). Daß die Mystik den Anstoß der Spekulation bildet, also insofern ihre Quelle ist, würde das Gleichmaß nicht beeinträchtigen, aber, daß sie das Gehirn und jeder andere Zweig lediglich Glied ist, widerspricht

[1]) Windischmann a. a. O., S. 1919 und Deussen a. a. O., S. 400. — [2]) A. Wuttke, Geschichte des Heidentums II, S. 433. — [3]) Vgl. unten §. 22, 2. — [4]) Windischmann a. a. O., S. 1754.

dem Gewichte des gesetzhaften Elementes der Religion und Theologie. Die auf diesem erwachsenen Systeme kommen darum trotz ihres höheren Wahrheitsgehaltes nicht über den Wert von Vorstufen hinaus; sie gewinnen nicht die Kraft, den überlieferten Weisheitsschatz, insbesondere dessen theistisches Element, zu dem sie Verwandtschaft haben, spekulativ zu gestalten und dem mystischen Zuge ein Gegengewicht zu geben. Sie würden ihre Stelle im Ganzen nur ausfüllen, wenn sie der dem Subjektivismus zutreibenden Mystik gegenüber den Gedanken zur vollen Geltung brächten, daß die Annäherung des Atman an das Brahman ihre Grenze finde an dem zwischen beiden stehenden Dharma, dem Gesetze, das die Gottheit giebt, der Mensch empfängt und das den Halt seines Daseins bildet. Ein solches *μέσον* würde das Zusammenrinnen des Göttlichen und Menschlichen nachdrücklich verhindern, das Einzeldasein, das als gesetzerfüllendes seine Funktion hat, vor Entwertung bewahren und ebenso die Welt, als die Stätte der Gesetzerfüllung, vor der Verflüchtigung zum Scheinbilde sicher stellen. Zu dieser Anschauung und Gesinnung liegen in der Purva-mimansa und den ihr verwandten Systemen wohl die Ansätze, aber sie entbehren der Kraft, die Gedankenbildung zu beherrschen.

---

§. 12.

Thorah und Kabbalah.

1. Wie den Indern, so schrieben die Griechen auch den Juden nicht nur den Besitz einer alten Weisheit, sondern auch den einer Philosophie zu; so Megasthenes, wenn er sagt: „Alle Lehren über die Natur sind schon von den Alten und bei denen, die außerhalb von Hellas philosophieren, vorgetragen; manche bei den Indern von den Brahmanen, andere in Syrien bei den sogenannten Judäern“ [1]). So konnte Philon, der Jude, von Moses rühmen, daß er „die Höhe (*ἀκρότης*) der Philosophie“ erreicht habe“ [2]). Clemens von Alexandrien unterschied vier Elemente der biblischen Spekulation: „Moses' Philosophie teilt sich in vier Zweige: den historischen, ferner den eigentlich gesetzhaften (*τὸ κυρίως λεγόμενον νομοθετικόν*), welche beide der Ethik angehören (*τῆς ἠθικῆς πραγματείας ἴδια*), an dritter Stelle den hierurgischen, zur Naturbetrachtung gehörigen (*ὅς ἐστι τῆς φυσικῆς θεωρίας*), und an vierter Stelle, alle umfassend, den theologischen Teil, die Intuition (*ἐποπτεία*), „derjenige Teil, von dem Platon sagt, daß er von den großen Rätseln (*μυστηρίων*) handle, und den Aristoteles Metaphysik nennt“ [3]). Er stellt somit den historischen Teil des alten Testamentes nebst der Moral- und Rechtsgesetzgebung der Ethik der Griechen parallel, das Zeremonialgesetz mit seinen Symbolen und hierophysischen Andeutungen der Physik, und die Lehre

---

[1]) Meg. ap. Cl. Al. Strom I, p. 132. — [2]) Phil. de mu. op. p. 2. — [3]) Clem. Al. Strom I, p. 153. Der letztere Ausdruck ist ungenau; Aristoteles nennt jenen Teil Theologie oder erste Philosophie.

von Gott, der Metaphysik, nicht ohne deren intuitives und mystisches Element hervorzuheben.

Man braucht diese unmittelbare Zusammenstellung der Elemente der heiligen Schrift und der Zweige der griechischen Philosophie nicht gut zu heißen, muß aber anerkennen, daß jene Elemente auf Grund der Sache unterschieden werden, wie sie denn auch der Gliederung der jüdischen Theologie zugrunde liegen. Auf dem historisch-gesetzhaften Elemente fußt die Halachah, auf dem symbolischen die Haggadah, auf dem intuitiv-mystischen die Kabbalah.

Was Philon und die Kirchenschriftsteller bestimmte, von einer Philosophie des Moses zu sprechen, war in erster Linie die Bewunderung der Schöpfungsgeschichte in der Genesis, deren einfache, sichere, feste Striche verglichen mit dem phantastischen Liniengewirre der Mythen, ihnen eine Gedankengewalt zu zeigen schienen, wie sie sonst nur großen Denkern eigen ist. Zudem aber schien ihnen die innere Einheit des Gesetzes, vermöge deren der Glaube an den einen Gott das gestaltende Prinzip des Erkennens, Empfindens und Handelns bis in die letzten Verzweigungen hinein bildet, philosophischer Natur zu sein. Die gedankliche Durcharbeitung, eine dem Gesetze gleichsam immanente Philosophie, tritt uns am deutlichsten in dessen innerstem Kerne, dem Dekaloge, entgegen. Dem Inhalte nach berührt sich dieser mit jenen „ungeschriebenen Gesetzen“, welche die Griechen als die Grundlage ihrer Verfassungen ansahen, aber eigen ist den Zehngeboten die streng logische, geradezu systematische Struktur. Die drei ersten Gebote stellen die göttliche Autorität hin als bindend die Gesinnung, als zügelnd das Wort, als zu bekennen durch das gottesdienstliche Werk; das vierte führt eine sichtbare Autorität, die elterliche, ein; die drei nächsten schützen die Glieder des in Gott gegründeten Gemeinwesens gegen thätliche Eingriffe gegen Person, Haus und Eigentum; das achte wehrt die Rechtsverletzung durch das Wort ab, die beiden letzten steuern auch der begehrlichen Gesinnung. Während bei den konstitutiven Geboten mit der Gesinnung begonnen und zum Worte und

Werke, also von Innen nach Außen fortgeschritten wird, ist bei den prohibitiven sachgemäß das abzuwehrende Thun das erste, das Wort das zweite, die Gesinnung das dritte. Eben jene Reihenfolge von Innen nach Außen zeigt auch die Mahnung des Deuteronomiums: „Leget meine Worte nieder in eurem Herzen und Geiste, hängt sie auf als Zeichen mit den Händen und unter euern Augen bringet sie an“ [1]); die andere Reihenfolge zeigt die Versicherung ebendaselbst: „In deiner Nähe ist mein Gebot, in deinem Munde und in deinem Herzen, daß du es thuest“ [2]).

Es sind also ebensowohl sozial-ethische als psychologische Kategorieen, welche man als Tragbalken des Dekalogs erkennen kann, freilich nicht von der Reflexion oder dem zergliedernden Scharfsinn, sondern von der den Dingen und den Menschen ins Innerste blickenden Weisheit aufgerichtet.

Diese im Gesetze immanente Weisheit stellt nun dieses selbst der Erkenntnis, wie sie andere Völker auf anderen Wegen erworben, als die höhere gegenüber: „Haltet die Gebote und erfüllt sie durch die That, denn das ist eure Weisheit und eure Einsicht vor den Völkern, so daß diese sagen: Siehe eine weise und einsichtsvolle Nation, ein großes Volk“ [3]).

2. Die Weisheitsidee wird nun der Fußpunkt für eine im Geiste des Gesetzes zur Gottes- und Welterkenntnis vordringende Spekulation, eine Weisheitslehre, die der eigentlichen Philosophie näher kommt. In den Sapientialbüchern wird die Weisheit teils als göttliche Eigenschaft, teils als menschliches Ideal, teils aber auch als der die Welt durchwaltende, in den Dingen verkörperte göttliche Gedanke, als die „Weltwahrheit“ wie Staudenmaier es ausdrückt [4]), behandelt. Es geschieht dies sowohl in den protokanonischen Büchern, als in den deuterokanonischen der alexandrinischen Zeit: dem Ecclesiasticus des Siraciden und der „Weisheit

---

[1]) Deut. 11, 18. — [2]) Jb. 30, 14 u. Jos. 1, 8. — [3]) Deut. 4, 5. — [4]) A. Staudenmaier, Die Philosophie des Christentums, Band 1, Die Lehre von der Idee. 1840, S. 50 f.

Salomos“. Die letzteren bewegen sich durchaus im Gedankenkreise der ersteren und eine Anmischung griechischer Philosophie ist in ihnen nicht nachweisbar, wie sie denn auch in der vorchristlichen Zeit bei den palästinensischen Juden in hohem Ansehen standen und erst später, als sich die Christen auf sie beriefen, von den Rabbinen verworfen wurden [1]).

Wenn es im Buche Job heißt: „Seine Blitze kehren zu ihm zurück und sagen: Hie sind wir! und: Er legt Weisheit in die Wolke und Einsicht in das Wetterleuchten“ [2]), so ist die in die Geschöpfe gelegte Weisheit d. i. das Maß in den Wesen, der immanente Gottesgedanke angedeutet.

Von den Prädikaten, welche in der „Weisheit Salomos“ der Weisheit gegeben werden, bezieht sich ein Teil auf eben diesen, den Dingen immanenten Gedanken: so wenn sie zugleich einfach und mannigfaltig (*μονογενές, πολυμερές*), fein (*λεπτόν*), beweglich (*εὐκίνητον*), durchsichtig (*τρανόν*), unbefleckt (*ἀμόλυντον*), erkennbar (*σαφές*), unverletzlich (*ἀπήμαντον*), scharf (*ὀξύ*), ungehemmt (*ἀκώλυτον*) und ein alle verständigen, reinen, zartesten Geister durchdringender Geist (*διὰ πάντων χωροῦν πνευμάτων νοερῶν, καθαρῶν, λεπτοτάτων*) genannt wird [3]). Diese objektive Weisheit aber wird mit dem menschlichen Wissen in unmittelbare Verbindung gesetzt in den Worten des Ecclesiasticus: „Der Herr schuf die Weisheit, sah sie, zählte sie [Vulg: maß sie] und goß sie über alle seine Werke, über alles Fleisch als seine Gabe und gewährte sie (*ἐχορήγησεν*) denen, die ihn lieben“ [4]). Was also das Gesetz in den Dingen ist, ist zugleich das Licht der Erkenntnis im menschlichen Geiste, ein eminent spekulativer Gedanke, ja der Grundgedanke der echten Spekulation. Der Ausdruck: Weltwahrheit für dieses *σοφόν* in der Welt, ist durch die enge Verbindung gerechtfertigt, in welcher Weisheit und Wahrheit in den Sapiential-

---

[1]) Vgl. Poertner, Die Autorität der deuterokanonischen Bücher nachgewiesen aus den Anschauungen des palästinensischen und des hellenistischen Judentums 1893. — [2]) Job 38, 35 u. 36 nach dem hebräischen Texte; s. oben §. 8, 3. — [3]) Sap. 7, 22 u. 23. — [4]) Eccli. 1, 9.

büchern gesetzt werden. In dem apokryphen dritten Buche Esdra wird von der Wahrheit dasselbe ausgesagt, was sonst von der Weisheit prädiziert wird: „Die ganze Erde preiset die Wahrheit, der Himmel segnet sie und die ganze Kreatur wird bewegt und durchbebt von ihr und an ihr ist nichts unvollkommenes .... Alle werden durch ihre Werke gesegnet und in ihrem Urteile ist keine Ungerechtigkeit; sie ist die Kraft (*ἰσχύς*) und das Reich (*βασίλεια*) und die Gewalt (*ἐξουσία*) und die Erhabenheit (*μεγαλειότης*) aller Weltalter. Gelobt sei der Gott der Wahrheit“ [1]).

Die in die Geschöpfe gelegte Weisheit auch im Einzelnen zu erforschen, gilt als Merkmal des biblischen Weisen. Salomo redete über die Bäume von der Ceder auf dem Libanon bis zum Hysop, der am Gemäuer wächst, und über das Getier und die Vögel und das Gewürm und die Fische [2]).

3. Wenn Clemens den gottesdienstlichen Teil des Gesetzes mit der Physik zusammenstellt, so schweben ihm dabei die Bestimmungen über die Stiftshütte und die Priestertracht, die Speisegesetze, Reinigungsgebräuche u. a. vor, welche Gegenstände aus allen Naturreichen berühren, die nachmals als physica sacra oft bearbeitet worden sind. Doch hat die jüdische Theologie selbst keine Hierophysik entwickelt. Von den sakralen Wissenschaften wurden nur die Liturgik, das Ritual und die Exegese ausgestaltet, welche letztere aber weder eine Grammatik, noch eine Logik hervorgetrieben hat. Die sakralen Hülfswissenschaften: Himmelskunde, Maßlehre, Musiklehre, Heilkunde wurden nicht angebaut, daher auch den Anläufen der Weisheitslehre zur Naturbetrachtung keine Förderung von Seiten der rechnenden und beobachtenden Naturforschung entgegenkommt. Das Judentum besaß weder etwas den Vedanga's, noch etwas der physischen Theologie und eigentlichen Physik Analoges. Wohl aber fand die symbolische und poetische Naturbetrachtung Pflege, und zwar in jenem Zweige der Lehrüberlieferung,

---

[1]) Esr. III, 4, 33 bis 40, nach der LXX. vgl. Aug. de civ. Dei XVIII, 36. Staudenmaier a. a. O. S. 249. — [2]) I Reg. 4, 33.

welcher Haggadah, d. i. Gesagtes, genannt wurde. Er umfaßt: Symbolisches, Gleichnisse, Parabeln, Sinngeschichten, Überlieferungen, Aussprüche der Väter und Verwandtes, deliciae scripturae sacrae, im Rahmen der jüdischen Theologie einigermaßen dem entsprechend, was die Purana's für die Inder, die mythische Theologie für die Griechen war. Sie steht aber an Ansehn der Halachah, d. i. Recht, welche den Gesetzesinhalt der Thorah erläutert, nach. Beide Lehrzweige durchliefen zwei Stadien, welche an analoge Erscheinungen bei den Indern erinnern können. In der Mischnah, d. h. Wiederholung, wird der Lehrinhalt in gedrängter Kürze, in lapidarischem und selbst änigmatischem Stile, wie in Sutren, zusammengedrängt, in der Gemarah, d. i. Neuerung, dagegen nach Art der Kommentare über die Sutren, ausführlicher dargelegt; die Zusammenfassung beider Arten von Lehrschriften ergab den Talmud, d. i. die Lehre, das corpus der strenggläubigen jüdischen Theologie.

Das dritte Element der heiligen Schrift, welches Clemens die Epoptie nennt, also als das intuitiv-mystische faßt, tritt uns in seiner spezifischen Form im Prophetentum entgegen. Durch Visionen werden die Propheten berufen, in der Verzückung von allem Niederen, Irdischen gereinigt — so Isaias durch den glühenden Stein —, bis zum Vergessen des eigenen Selbst vertiefen sie sich in die Eindrücke, die ihnen werden und die Alles überschreiten, was Auge und Ohr aufnehmen können, Geheimnisse werden ihnen kund, die sie „versiegeln sollen bis zur Zeit des Endes“ [1]). Aber ihre Erleuchtung ist zugleich Berufung, sie wird ihnen zur Quelle der Kraft und rüstet sie für die Aufgabe aus, das Volk Gottes mit Feuerworten zu strafen, zu mahnen, zu bessern, zu trösten. Ihre Mystik ist von der des Jogin so weit entfernt, wie der energische Jehovahdienst von der träumerischen Brahmanverehrung, wie die Thorah vom Veda. Wenn der Prophet sein Selbst an Gott hingiebt, so erhält er es, mit einem göttlichen Auftrage, wie ein Gefäß mit einem köstlichen Inhalt erfüllt, wieder, während dem

---

[1]) Dan. 12, 14 u. f.

Jogin ein solches Zurückerhalten des Atman als ein Zurücksinken in den Weltumtrieb erscheinen würde. Mit dem Gott=Erleben beginnt für den Propheten ein neues Leben, schließt dem Jogin alles Sonderleben; das deum pati ist für jenen der Ausgangspunkt kraftvollster Aktion, diesem ein Erlöschen alles Wollens und Handelns. Eine andere, mildere Form der mystischen Hingebung an Gott klingt in den Psalmen an. Die Seele dürstet und schmachtet nach Gott, die schwache nach dem Starken, die hinsterbende nach dem Lebendigen; sie sehnt sich nach ihm, wie die in die Wüste versprengte Hindin nach den Wasserbächen[1]). Als das Bild der Gottesminne, der mystischen Liebe der Seele zu Gott, hat die Synagoge und nachmals die Kirche das Hohe Lied Salomonis aufgefaßt, dessen Grundgedanke auch in dem „Liede vom Geliebten", Psalm 44, in kurzer Fassung vorliegt. Rabbi Akiba sagt vom Hohen Liede, der Tag, an dem es Israel gegeben wurde, sei mehr werth als die ganze Welt[2]). Die flache Auffassung, daß der mystische Sinn erst durch die Erklärer in gewöhnliche Liebeslieder hineingelegt worden sei, wird nicht nur durch die Überlieferung, sondern ebenso durch die Thatsache widerlegt, daß auch anderwärts die Mystik die erotische Form angenommen hat; so in den zahlreichen verwandten Dichtungen des Mittelalters und davon ganz unabhängig in dem indischen Liede Gita=Govinda, welches mit aller sinnlichen Glut die mystische Vereinigung der Seele mit der Gottheit darstellt.

Die mystische Schrifterklärung hatte unter den Tannaiten, d. i. den Verfassern der Mischnah, hervorragende Anhänger; so an dem genannten Rabbi Akiba im ersten Jahrhunderte nach Christus; mystische Midraschwerke sind das Sefer Chanoch, der Midrasch Hachaloth=Rabbath und der Midrasch Tamura[3]).

4. Sektenbildend tritt die Mystik bei den Juden im Essäer= und im Therapeutentum auf. Josephus nennt die Essäer oder Essener neben den beiden andern *αἱρέσεις* d. i. Schulen, Richtungen,

---

[1]) Ps. 62, 2; 41, 2 vgl. 35, 9. Joel 1, 20. — [2]) Bacher, Die Agada der Tannaiten 1884 I, S. 318 u. f. — [3]) Bacher, a. a. O. I, S. 178 u. f.

Sekten, die um 150 v. Chr. bei den Juden bestanden: den Pharisäern und den Sadducäern; ihr Ursprung aber dürfte in weit ältere Zeit fallen, wie auch die Pharisäer, die Eiferer für das Gesetz, einen viel weiter zurückreichenden Stammbaum haben. Philon schreibt ihnen eine altertümliche Art des Philosophierens in Symbolen zu: *τὰ πλεῖστα διὰ συμβόλων ἀρχαιοτρόπῳ ζηλώσει παρ' αὐτοῖς φιλοσοφεῖται* [1]), und von den Therapeuten, welche wir als den ägyptischen Nebenzweig der palästinensischen Essäer ansehen dürfen, und deren Name: Pfleger, Heilverständige, nur die Übersetzung des Namens der Essäer ist, sagt er, daß sie alte Schriften haben von Männern, die sie als die Führer ihrer Sekte (*οἱ τῆς αἱρέσεως ἀρχηγέται γενόμενοι*) betrachten und die viele Denkmale der allegorisierenden Denkweise (*τῆς ἀλληγορουμένης ἰδέας*) hinterlassen haben [2]); auch singen sie bei ihrem Gottesdienste alte Lieder von Dichtern der Vorzeit (*τῶν πάλαι ποιητῶν*) [3]). Das Altertümliche dieser Sekten sehen die Berichterstatter bestätigt durch deren Verwandtschaft mit anderen Genossenschaften: in ihrer Lebensart fand man die der Pythagoreer wieder [4]), ja auch die der Daken [5]), der Stammverwandten der Geten, zu deren Weisen Pythagoras' Gesinnungsgenosse Zamolxis gehörte; ja man wollte allenthalben Genossenschaften, welche nach ihrer Art „nach dem vollendeten Guten strebten“, wiederfinden [6]). Auch die mythenbildende Phantasie beschäftigte ihr Alter: Plinius nennt die Essäer „ein ewiges Geschlecht, in dem Niemand geboren wird und das, unglaublich zu sagen, durch Tausende von Jahrhunderten lebt“ [7]). Wenn Philon die Therapeuten mit den Cicaden vergleicht, so spielt er auch auf ihr hohes Alter an, weil die Cicaden als Symbol der ersten Menschen galten [8]). Von ihrem Ursprung sagt Eusebios: „Moses band die Masse des jüdischen Volkes an den Buchstaben des Gesetzes, einen Teil, welcher die rechte Gesinnung hatte (*τῶν ἐν ἕξει τάγμα* d. i. bei

---

[1]) Phil. Quod. omn. prob. lib. p. 458 Mang. — [2]) Phil. de vit. cont. II, p. 475. — [3]) Ibid. p. 484. — [4]) Jos. Ant. XV, 10, 4. — [5]) Jb, XVIII, 1, 5. — [6]) Phil. de vit. cont. p. 474. — [7]) Plin. Hist. nat. V, 17. — [8]) Plat. Phaedr. p. 259 oben §. 2, 3.

denen die Weisheit habitus war), entband er davon und würdigte sie einer göttlichen, über die Menge hinausgehenden Philosophie und einer Theorie, welche im Gesetze nur dem Sinne nach (*κατὰ διάνοιαν*) angedeutet war; es ist dies die Klasse der jüdischen Philosophen, über deren Askese unzählige Fremde erstaunt sind" [1]).

Die Anhänger dieser Sekte werden dargestellt als Verehrer der Weisheit, *ἀσκηταὶ σοφίας*, als solche „die die Erkenntnis (*θεωρία*) der Natur und all dessen, was in ihr ist, suchen, die allein der Seele leben, Bürger des Himmels und der Welt, dem Vater und Schöpfer des Alls wahrhaft in Tugend ergeben" [2]). Sie suchen ihre Weisheit in den heiligen Schriften, in deren Worten sie einen tieferen Sinn als der Buchstabe angiebt, finden: „Sie vergleichen das Gesetz einem organischen Wesen: seinen Leib bilden die ausgesprochenen Anordnungen (*ῥηταὶ διατάξεις*), seine Seele aber der unsichtbare Sinn (*ἀόρατος νοῦς*), der den Worten zugrunde liegt (*ἐναποκείμενος*), in welchem die vernünftige Seele das ihr Verwandte (*τὰ οἰκεῖα*) findet, indem sie in den Worten, wie in Spiegeln, die Herrlichkeit der darin schwebenden Gedanken erblickt, die Symbole entfaltet und enthüllt (*διαπτύξασα καὶ διακαλύψασα*) und das Innerste (*ἐνθύμια*) bloßlegt und ans Licht zieht, soweit man eben aus geringen Andeutungen das Unsichtbare durch das Sichtbare zu begreifen vermag" (*τὰ ἀφανῆ διὰ τῶν φανερῶν θεωρεῖν*) [3]).

Von der Spekulation der Essäer sagt Philon: „Von der Philosophie überlassen sie die Logik, als nicht erforderlich zum Erwerbe der Tugend, den „Begriffsjägern" (*λογοθήραις*), die Physik, als die menschliche Fassung überschreitend, den „Wolkenwandlern" (*μετεωρολέσχαις*), außer soweit sie über das Dasein Gottes und den Ursprung des Alls Untersuchungen anstellen" [4]). Für die Weltschöpfung legten sie der Siebenzahl eine mystische Bedeutung bei; im Lichte sahen sie den kosmischen Ausdruck des göttlichen

---

[1]) Eus. Praep. ev. VIII, 10, 10. — [2]) Phil. de vit., cont. in fine. — [3]) Jb. p. 483. — [4]) Phil. Quod. omn. prob. lib. II, p. 458.

Wesens und in der Sonne dessen vollkommenstes Symbol. Die Lehre von den Engeln war bei ihnen eine Geheimlehre; jeder in den Bund Aufzunehmende mußte schwören, die Bücher der Sekte und die Namen der Engel keinem Fremden zu offenbaren [1]). Auch eine Hierophysik war bei ihnen gangbar: „Sie haben für alte Bücher ein großes Interesse, aus denen sie sich zumeist das aneignen, was der Seele und dem Leibe frommt; daraus schöpfen sie die Kunde von den Heilwurzeln und der Eigenart der Steine“ [2]). Jene alten Bücher dürften die unter dem Namen Salomo's gehenden hierophysischen Bücher gewesen sein [3]).

In ihrer Deutung der heiligen Schrift entfernten sie sich in wesentlichen Punkten von deren Wortsinne. Ihre Verherrlichung des Lichtes spielt in den Lichtdienst der Magier hinüber; dem Lichte als dem Göttlichen, Geistigen, Guten, wird die Finsternis als das Widergöttliche, Materielle, Böse, gegenübergesetzt. Zwischen beiden Potenzen steht der Mensch, und seine Aufgabe ist es, das Materielle und so auch das Leibliche zu überwinden, um sich durch Vergeistigung dem Göttlichen anzunähern, Vorstellungen, die im alten Testamente nicht begründet sind, welches keine Unreinigkeit der Materie kennt. Mit diesem Glauben verbindet sich bei ihnen die damit verwandte Lehre von der Präexistenz und dem Falle der Seelen in die Erdenwelt: „Es ist ihr Glaube, daß die Leiber vergänglich sind und ihr Stoff nicht beharrt, die Seelen dagegen ewig und unsterblich fortdauern, aber mit jenen verflochten, indem sie aus dem reinsten Äther herabgestiegen und durch einen materiellen Zauberbann (ἴυγγί τινι φυσικῇ) in den Leibern wie in Gefängnissen niedergehalten sind“ [4]).

So nimmt die essäische Theosophie Überlieferungen in sich auf, welchen das Heidentum seinen Stempel aufgedrückt hat, und sie ist darum nicht als eigentliche spekulative Ausgestaltung des Gedankengehaltes des alten Testamentes anzuerkennen.

---

[1]) Jos. Ant. XVIII, 1, 7. — [2]) Jos. de bello Jud. II, 8, 6. — [3]) Jos. Ant. VIII, 2, 5. — [4]) Jos. de bell. Jud. II, 8, 11.

5. Deutlicher als bei den Essäern tritt uns das Hinauswachsen der Mystik über die Grenzen der Gesetzeslehre und ihre Wendung zur Theosophie bei den Kabbalisten entgegen, deren um dieselbe Zeit wie jener Sekte Erwähnung geschieht. Von einem Rabbi Simeon Ben Setach, einem Pharisäer, wird berichtet, daß er dem Blutbade, welches Johannes Hyrkanus, der Sohn Simons des Makkabäers, der von 135 bis 105 regierte, unter den Pharisäern anrichtete, durch die Flucht nach Alexandria entronnen sei, und, unter der folgenden Regierung zurückgekehrt, eine neue Weise der Schrifterklärung aufgebracht habe: „Er fing an, sich öffentlich zu rühmen, daß er im Besitze der Kabbalah, des mündlichen Gesetzes, sei, von der im geschriebenen Gesetze Nichts angedeutet sei, und so stellte er viele Lehren, die nicht im Gesetze sind, auf, wie sich unsere Weisen vielfach erinnern .... Er führte willkürliche Erklärungen ein; es war in seiner Hand, Argumente leicht und gewichtig zu machen, was ihm gut schien, vom geschriebenen Gesetze wegzunehmen und dazuzuthun, Deutungen zu geben, welche die Lehrer, denen die Wahrheit am Herzen liegt, nicht gutheißen und mit ihrem Urteil bestätigen könnten. Dennoch zollten ihm nicht Wenige zu jener Zeit Beifall, da er doch durch seine Behauptung, daß er die Überlieferung Moses' vom Sinai besitze, Israel ein Gift einflößte“ [1]).

Dem Bedenken, welches die theosophische Erklärung der Thorah bei den Rechtgläubigen hervorrief, geben verschiedene Erzählungen im Talmud und in den kabbalistischen Schriften selbst Ausdruck. „Rabbi Simeon fragte den Rabbi Samuel, woher das Licht erschaffen sei und dieser antwortete: Aus dem Verse geht hervor, daß Gott sich dasselbe wie ein Kleid umhüllte und den Glanz seiner Herrlichkeit ausstrahlte von einem Ende der Welt bis zu dem andern. Das aber sagte er ihm nur insgeheim“ [2]). Der Vers ist Psalm 103, 2 „Licht zieht er an wie ein Kleid“; die Intuition

[1]) Die Nachweisungen bei Gförer, Philo und die alexandrinische Theologie 1831 II, S. 349. — [2]) Freudenthal, Hellenistische Studien 1875, S. 73.

selbst ist somit biblisch, und nur in ihrem Weiterführen und Ausspinnen kann das Bedenkliche gefunden worden sein. Rabbi Zoma lehrte bei der Erklärung des Schöpfungsberichtes, der Geist Gottes habe eine Spanne über dem Wasser geschwebt, wie der Adler über seinem Neste; als dies Rabbi Josua hörte, sagte er von jenem: Er ist schon draußen (d. h. außerhalb des rechten Glaubens)[1]. Das kabbalistische Buch Sohar, d. i. Glanz, das die Form eines Kommentars der Genesis hat, läßt einen fremden Greis zu den Schülern Ben Jochai's sprechen: „Nichts geht in der Welt verloren, nichts fällt der Leere anheim, nicht einmal die Worte und die Stimme des Menschen; Alles hat seine Stelle und seine Bestimmung“. Darin erkannten die Hörer einen der Sätze der geheimen Lehre und unterbrachen ihn mit den Worten: „O Greis, was hast du gethan? O daß du geschwiegen hättest! Du glaubst auf dem unermeßlichen Meere ohne Segel und Mast fahren zu können. Was unternimmst du? Willst du in die Höhe steigen? Du vermagst es nicht. Willst du dich in die Tiefe versenken? Da gähnt dir ein unermeßlicher Abgrund entgegen“ [2].

Doch wird anderwärts die mystische Spekulation nicht schlechthin verworfen, sondern nur als gefährlich hingestellt. So erzählt der Talmud von vier Rabbinen, welche in den „Garten der Wonne“ gingen, und von denen der erste, nachdem er sich umgeblickt, starb, der zweite den Verstand verlor, der dritte Verwüstung anrichtete, während der vierte, der Mystiker Rabbi Akiba, in Frieden hinein- und wieder herausging [3]. Die Lehre von den Geheimnissen der Schrift, heißt es anderwärts, soll nicht Jedem, sondern nur einem Manne von Weisheit und Verständnis, „der in sich ein besorgtes Herz trägt“, mitgeteilt werden [4]. „Der große Gottesname“ soll nur einem verschwiegenen Manne von reifem Alter und sanfter Sinnesart gelehrt werden: „wer aber in dies Geheimnis eingeweiht

---

[1]) Bacher, Die Agada der Tannaiten 1884 I, S. 427. — [2]) A. Franck, Die Kabbala oder die Religionsphilosophie der Hebräer. Aus dem Französischen übersetzt von A. Gellinek 1844, S. 39. — [3]) Franck, a. a. O. S. 41. — [4]) Das. S. 39.

worden und es wachsam und reinen Herzens bewahrt, kann auf die Liebe Gottes und das Wohlwollen der Menschen rechnen; sein Name flößt Achtung ein, sein Wissen ist vor Vergessenheit geschützt, und er gelangt zum Besitze zweier Welten, der, in der wir jetzt leben, und der zukünftigen Welt" [1]). Der große Gottesname besteht aber aus den 41 Schriftzeichen, mit denen die zehn Sephirot, die Prinzipien aller Dinge, geschrieben werden, nebst einem Waw, welches wa, d. i. „und", bezeichnet nnd vor den letzten Namen tritt.

Die rechtgläubige Theologie bestritt nicht das Vorhandensein eines „mündlichen Gesetzes". Nach der einen, älteren Ansicht „ist die mündliche Lehre insofern mit der schriftlichen Thorah gegeben worden, als diese so geformt wurde, daß sie die mündlichen Lehren in sich befaßte, sie ist ja unendlichen Inhalts; nach der anderen Auffassung hat Gott die mündliche Lehre selbst, sei es in den Grundzügen, sei es ausführlich, sei es schriftlich auf den Tafeln, oder bloß mündlich zur schriftlichen Thorah hinzugegeben [2]). Moses, heißt es, überlieferte das mündliche Gesetz Aaron, dieser seinen Söhnen, diese lehrten es die Ältesten, diese die Propheten, diese die Vorsteher der großen Synagoge, diese die Tannaim, diese die Amoraim bis zum Abschluß des babylonischen Talmuds [3]). Was aber überliefert wird, gilt nicht als gefunden, sondern als gewonnen durch Erforschung und Feststellung des Schriftsinns; ein rabbinischer Spruch sagte: „An jedem Häkchen der Schrift hängen Berge von Lehren".

Ein gewisses Bindeglied zwischen der Gesetzestheologie und der Theosophie ist die Haggadah; sie schmiegt sich noch an das Geländer des Gesetzes, jene aber schlägt in wilden Ranken aus mit üppigen, farbenglühenden, würzigen Blüten, welche um so größern Reiz auf empfängliche Gemüter ausüben mußten, als das mystische Element, in dem sie weben, im alten Testamente mehr als in anderen Religionsurkunden gegen das gesetzhafte zurücktritt. Dieses letztere hatte die Gesetzestheologie noch auf palästinischem Boden zudem

[1]) Franck, a. a. O. S. 44. — [2]) F. Weber, Die Lehren des Talmud. System der altsynagogalen palästinensischen Theologie 1880 S 89. — [3]) Das. S. 91 u. 92.

gesteigert: sie verbannte den Jehovahnamen aus dem Munde der Betenden, um Gott gleichsam die absolute Jenseitigkeit zu wahren; für das geschichtliche Handeln Gottes wurde als Subjekt das Wort, mêmrah, eingeschoben; die persönliche Allgegenwart Gottes wurde durch die repräsentative Schechinah, d. i. Innewohnung, ersetzt; die Gottähnlichkeit des Menschen wurde herabgedrückt, indem man lehrte, daß Adam nicht nach dem Vorbilde Gottes, sondern nach dem der Engel erschaffen worden; die gleiche Denkweise führte zur Entwicklung der Lehre von den Engeln, an deren Spitze Metatron gestellt wurde[1]).

6. Diese einseitige Transzendenzlehre trieb die Immanenzlehre der Kabbalah hervor, und diese bemächtigte sich nun derselben mittleren Begriffe, hinter welchen jene Gott gleichsam verschanzt hatte, um sie ihrerseits als Bindeglied zwischen Gottheit und Kreatur zu verwenden.

Das „Wort Gottes" wird als dessen Manifestation in der Welt gedeutet, und seine Bezeichnung als sippur (sprechen) leitete auf die ähnlichen Ausdrücke sefar Zahl und sefer Schrift, so daß das Wort Gottes, als Inbegriff der Zahlen (Eins bis Zehn) und der als Urbilder gefaßten 22 Buchstaben, „die zwei und dreißig wundervollen Bahnen" in sich begreifend gedacht wird[2]).

Die Schechinah ist der Kabbalah das Gott entströmende Licht, welches die ganze Welt durchwohnt, der Weltseele der Kosmogonieen nahekommend. Der göttliche Hauch oder Geist (ruach) wird gleichgesetzt der Zahl Zwei, die von der Eins ausgeht, wie jener von Gott, und in ihn werden die 22 Buchstaben als Symbole der Dinge versetzt, die obwohl unterschieden, doch nur einen einzigen Hauch bilden[3]), eine Anschauung, welche einerseits an die Sprachphilosophie der Purva-mimansa und andrerseits an die von Platon erwähnte ägyptische Lautlehre erinnert, welche von einer *φωνὴ ἄπειρος* ausgeht[4]).

---

[1]) F. Weber, Die Lehre des Talmud. System der altsynagogalen palästinensischen Theologie 1880 S. 150 f. — [2]) Franck, a. a. O. S. 106. [3]) Das. S. 111. — [4]) Plat. Phil. 18b.

Aber es werden noch andere Mittelglieder in der Schrift ausfindig gemacht, welche die göttliche Immanenz veranschaulichen sollen. Der Name Gottes ist das Licht, „das von dem Alten der Alten, dem Unbekannten der Unbekannten“ wie von einem hohen Leuchtturme ausstrahlt[1]). Das Antlitz Gottes (panim, anaph), von welchem die Schrift sagt: „Mein Antlitz wird vor euch vorausgehen“ [2]) und „Ich habe dein Antlitz gesucht“ [3]) wird zu einer kosmischen Potenz gestaltet: das lange oder große Gesicht, das göttliche Wesen eingegangen in die Welt.

Das Bild des Siegels wird zur Bezeichnung der Welt der Vorbilder, der Welt Aziluth, (von azel absondern), mundus archetypus, das große, heilige Siegel, welches in allen Welten abgedrückt ist, verwendet, das seinem Wesen nach Gott ist, und sich nur dem Äußern nach von ihm unterscheidet, die Form, in die sich die Gottheit einführt, um das Endliche hervorzubringen[4]). Von ihr heißt es im Sohar: „Alle Dinge dieser Welt, alle Geschöpfe des Alls, in welcher Zeit sie auch existieren sollten, waren, bevor sie in die Welt eingetreten, in ihren wahren Gestalten vor Gott gegenwärtig. So müssen die Worte des Predigers verstanden werden: Was da war, wird auch sein, und was geschehen ist, wird auch geschehen. Die untere Welt ist mit der oberen ähnlich gemacht worden: was in der oberen Welt ist, findet sich gleichsam als Abbild auf Erden, doch ist Alles nur Eins“ [5]).

Wie Gott in der Kabbalah aus der absoluten Jenseitigkeit herniedergezogen und gleichsam in die Welt eingesenkt wird, so wird ihm die Kreatur, vorab der Mensch, sozusagen, entgegengehoben. Die von der Genesis angedeutete Vollkommenheit des Menschen vor dem Falle führt schon die Haggadah in phantastischer Weise aus: auf Adam lag der Glanz Gottes, er reichte von einem Ende der Erde bis zum anderen, und die Engel dienten ihm[6]). Die Kabbalah macht, offenbar unter Mitwirkung ethnisierter Traditionen,

---

[1]) Franck, S. 129. — [2]) Ex. 33, 14. — [3]) Ps. 26, 8. — [4]) Franck, 124 und 136. — [5]) Das. S. 158. — [6]) Weber, a. a. O. S. 207.

aus dem ersten Menschen den Adam Kadmon, den makrokosmischen Urmenschen. Er ist der Sohn Gottes, Vereinigung von Mann und Weib, der lebendige Typus, das wirkende Agens aller Dinge und mit der Welt Azilutḥ identisch, wie sie präexistent und der Komplex der präexistenten Formen und Seelen. „Die Gestalt des Menschen ist das Abbild alles dessen, was im Himmel droben und drunten auf Erden ist; darum hat der Alte der Alten sie zu einer eigenen Gestalt gewählt“[1]). Sie ist der Wagen (merkabah, vehiculum), dessen sich die Gottheit bedient, herabzusteigen und den der Prophet Ezechiel beschreibt[2]). Der Mensch ist der Inhalt und die höchste Stufe der Schöpfung, er ist Urbild der Welt und Abbild Gottes; er ist die Gegenwart Gottes, die Schechinah selbst; der himmlische Adam hat, aus dem Urdunkel hervorgehend, den irdischen geschaffen[3]).

Was im irdischen Menschen dem himmlischen entspricht, ist die Jechidah, der Funke der Welt Aziluth, der in uns glüht, das höchste unserer Vermögen. Bei der Charakteristik desselben verknüpft die Kabbalah den Gedanken des Vorbildes mit dem des Schutzgeistes, nach Art der Feruerlehre. „Wenn ein Mensch empfangen wird, so sendet der Heilige, gepriesen sei er! eine menschenähnliche Gestalt hernieder, welche das Gepräge des göttlichen Stempels hat. Wäre es dem Auge zu schauen erlaubt, so würden wir das Gebilde wahrnehmen, einem Menschengesichte gleich, und nach ihm werden wir gezeugt. Dieses Bild empfängt uns, wenn wir in die Welt eintreten; es entwickelt sich mit uns, wenn wir wachsen; es begleitet uns, wenn wir von der Erde abtreten. Dieses Bild ist ein himmlisches Wesen. Wenn die Seelen ihren himmlischen Aufenthalt verlassen sollen, so erscheint jede von ihnen vor dem heiligen Könige in eine erhabene Gestalt gekleidet, mit den Zügen, in denen sie auf dieser Welt erscheinen soll; aus dieser erhabenen Gestalt geht nun dieses Bild hervor“[4]).

---

[1]) Franck, a. a. O. S. 130, Der Gottesname: Der Alte oder der Alte der Tage, den die Kabbalah häufig anwendet, ist aus Dan. 7, 13 genommen. — [2]) Das. S. 126. Ez. 1. — [3]) Franck, a. a. O. S. 167. — [4]) Das. S. 169.

Aber auch die Fehler des Menschen rühren aus seiner präexistenten Gestalt her: „Alle jene, welche auf dieser Welt nicht schuldlos sind, haben sich bereits im Himmel entfernt vom Heiligen, gepriesen sei er! sie haben sich bei ihrem Eintritte in einen Abgrund gestürzt und sind der Zeit, in der sie auf die Erde herabsteigen sollten, zuvorgekommen“ [1]).

Die Jechidah ist zu spirituell, als daß sie als Träger des ganzen physischen Lebens angesehen werden könnte. Darum sucht die Kabbalah die Erklärung desselben in zwei niederen Prinzipien: der Neschamah, d. i. dem Geiste oder Verstande, und dem Ruach, d. i. der Seele, welche mit der Jechidah und dem Leibe, Nephesch, als den Endgliedern den Menschen konstituieren. Auch in dieser Unterscheidung zeigt sich Verwandtschaft mit persischen und indischen Vorstellungen, ohne daß eine Entlehnung anzunehmen wäre.

Diese Unterschiede im Mikrokosmus wiederholen sich aber im Makrokosmus, und so lehrt die Kabbalah vier kosmische Sphären oder Welten, welche den psychischen Grundkräften entsprechen, wobei sichtlich die psychologische Unterscheidung der kosmologischen vorausgeht. Es ist die Welt Beriah (Schöpfung), das erste Ettyp der Welt Aziluth, die der Mensch versinnbildet, der innere Himmel, der Thron Gottes, die Region der Geisterwelt, das Objekt des Verstandes, versinnbildet durch den Adler; ferner die Welt Jezirah (Formation), das Reich der Formen, der Körperwelt, des Raumes, der Natur und der Seelen, der äußere Himmel, gebildet durch die Himmelskörper, vom obersten der Engel Metatron geleitet, versinnbildet durch den Löwen; endlich die Welt Asijah (Ausgestaltung), die Körperwelt, das Gebiet des Stofflichen, der Sitz des Menschen, versinnbildet durch den Stier.

Einem anderen Gedankenzuge entstammt die Unterscheidung der zehn Sephirot, „Zahlen“, Sphären oder kosmische Elemente. In ihrer einfachen Form tritt sie im Buche Jezirah auf, wo die Eins Gottes Geist, die drei folgenden Zahlen „die Mütter“ d. i.

---

[1]) Franck, a. a. O. S. 176.

Elemente: Hauch, Wasser und Feuer, ausdrücken, die folgenden sechs aber die Weltgegenden, nebst Zenith und Nadir. „Für sie giebt es kein Ende, weder in der Zukunft, noch in der Vergangenheit, weder im Guten noch im Bösen, weder in der Höhe noch in der Tiefe, weder im Orient noch im Occident, weder im Süden noch im Norden“ [1]). Über ihre spekulative Bedeutung heißt es: „Es giebt zehn Sephirot, zehn und nicht neun, zehn und nicht elf; suche in deiner Weisheit und in deiner Einsicht sie zu begreifen; denn deine Untersuchungen, deine Spekulation, dein Denken und deine Phantasie haben es immer mit diesen zu thun; stelle die Dinge auf ihr Prinzip und setze den Schöpfer auf seine Basis“ [2]).

Im Buche Sohar sind die Sephirot in anderer Weise bestimmt. Die ersten drei bilden die intelligible Welt, aus der die sieben Bäche der natürlichen entquellen. Die Eins ist die Krone (kether), das Göttliche selbst, Inbegriff aller Sephirot, der in sich verschlossene Gedanke; die Zwei die männlich gedachte Weisheit (chokmah), das aktuelle Denken und Wissen; die Drei, die weiblich gedachte Einsicht, die „obere Mutter“ (binah), der Denk- und Wissensinhalt. Die Krone wird der Quelle verglichen, die Weisheit dem Wasserstrahle, der Verstand dem Meere; die erste ist gestaltlos, die zweite ein Punkt (çinçoum), der dritte unermeßlich. Die sieben „Sephirot der Konstruktion“ sind die sechs, welche zusammen das kleine Gesicht (seir aupin) heißen: Gnade (cheset), Gerechtigkeit (din), Schönheit (tiphêreth), die drei Prinzipe der Welt Jezirah; ferner Triumph (nêzach), Glorie (hôd), Grund (jesod), die drei Prinzipe der Welt Asijah, angedeutet im Gottesnamen: Gott Zebaoth. Zu ihnen kommt schließlich das Reich (malchut), die untere Mutter, die Schechinah, die Gemeinde Israels, der Abschluß und Einklang aller Sphären [3]).

7. Dem Gedanken der göttlichen Immanenz wollten die jüdi-

[1]) Franck, a. a. O. S. 107, nach dessen Angabe die Stelle der Mischnâh angehört. — [2]) Daselbst. — [3]) Daselbst S. 134.

schen Theosophen gerecht werden, gewiß nicht in der Absicht, den Glauben an den transzendenten und persönlichen Gott dafür hinzugeben; allein die Denkbewegung, in welche sie dabei gerieten, führte sie weit von den Grundlehren der Jehovahreligion ab. Das Letzte und Höchste, dem die Welten und Sphären der Kabbalah entquellen, hat nichts mehr gemein mit Gott dem Herrn, der am Anfang Himmel und Erde schuf und der das Gesetz auf dem Sinai gab. Es ist das Ensoph, d. i. das Unendliche und Gestaltlose, also ἄπειρον, ein intelligibles Chaos. Es schafft nicht, sondern entläßt die Wesen aus sich; indem es sich in sich erfreut, blitzt und strahlt es aus sich selbst, zu sich selbst, und aus diesem göttlichen Funkeln entspringen die Welten, abgeschwächte Wiederholungen von ihm selbst. Weil es bestimmungslos ist, wird es geradezu En Nichts, das Nicht-Etwas oder das Urnichts En kadmon genannt, „weil", wie das Buch Idra-Suta sagt „wir nicht wissen und auch nicht gewußt werden kann, was in diesem Prinzipe war, weil es für unsere Beschränktheit, ja für unsere Weisheit unerreichbar ist" [1]). Schon in dieser Gleichsetzung des Nichterkennbaren mit dem Nichtseienden ist ausgesprochen, daß der endliche Geist das Maß des Seienden ist, und im Grunde wird dieser über das Ensoph gestellt, was auch in dem vorher angeführten Worte: „Stelle die Dinge auf ihr Prinzip und setze den Schöpfer auf seine Basis", ausgesprochen ist. Daß Gott des Menschen bedarf, wird in dem Satze des Sohar ausgesprochen: „Um des Menschen willen wurde die Lehre geschaffen; die Lehre aber ist die Hülle der Schechinah; ohne Menschen und ohne Lehre würde nun die Schechinah einem Armen gleichen, dem es an einer Hülle fehlt" [2]). Eine vollständige Annäherung des Menschen an Gott liegt in der Bestimmung des Verhältnisses der beiden „Gesichter", d. i. der Gottheit und der Jechidah; die letztere ist nach außen Geschöpf, nach innen Gott selbst. Im Tode, „dem Kusse Gottes", wird die Jechidah des Ge-

[1]) Franck, S. 135. Idra Suta ist von Knorr von Rosenroth Kabbala denudata. Salisb. 1677 ediert und ins Lateinische übersetzt. — [2]) Franck, a. a. O. S. 176.

rechten mit Gott Eins: „Dieser Kuß ist die Vereinigung der Seele mit der Substanz, von der sie stammt“[1]). Darum ist der Todesengel für den Gerechten das größte Gut der Welt und nur dem schrecklich, der an den Gütern der Erde hängt, „denn um uns gegen ihn zu schützen, wurde die Lehre gegeben; durch ihn werden das Erbe der Gerechten jene erhabenen Schätze sein, die ihnen im künftigen Leben aufbewahrt sind“[2]). Hier blickt durch, daß die Lehre, d. i. das Gesetz, nur für die Irdischgesinnten gegeben ist; der von höherem Lichte Erfüllte dagegen darüber hinaus ist, so daß also auch die Ansicht von der Inferiorität des Dharmakanda ihr Gegenstück erhält.

So ist es auch hier Theosophie, in dem Sinne der angemaßten Gottesweisheit und Gottgleichheit, was uns in der Kabbalah entgegentritt. Der Immanenzgedanke, an sich nicht ohne Berechtigung, wird zum Irrlicht, das von dem festen Boden des Gesetzes ablockt und in den Sumpf der Selbstvergötterung führt. Zwar gingen die Kabbalisten nie so weit, das Gesetz ausdrücklich für eine bloße Vorstufe zu erklären, wie dies die Vedantisten thaten, aber ihr Denken fand so wenig den Rückweg zu ihm, wie das indische; auch ihnen verdunkelten sich jene Elemente des ganzen Menschenwesens, welche den indischen Denkern durch ihre falsche Innerlichkeit und ihr irrendes Gottsuchen abhanden kamen. Auch hier erscheint das mystische Element als der Mutterboden der Spekulation, aber unfähig, ihr die Richtlinien zu geben; die sakralen Wissenschaften bleiben zu unentwickelt, um dem Zuge zum Mystizismus ein Gegengewicht zu gewähren, das Gesetz in seiner strengen Erhabenheit schwebt hoch über dem Suchen, Tasten, Grübeln des spekulativen Triebes, klar aber kalt wie der Sternenhimmel über den Träumen der Nacht; nicht der Blick der Theosophen, sondern das Auge der Propheten sah das Morgenroth eines kommenden Lichtes, dessen Glanz und Wärme die Keime echter Mystik zeitigte, welche in der mündlichen Tradition der Juden lagen.

---

[1]) Franck, a. O. S. 181. — [2]) Das. S. 184.

§. 13.

Politische und physische Theologie.

1. Die Religion der Griechen besitzt zwar keine kanonischen Schriften derart, wie sie bei den morgenländischen Völkern die Grundlage des Glaubens, des Kultes und der Theologie bilden, allein es fehlt ihr doch nicht an Urkunden, welche als ein Analogon jener Ritual- und Gesetzbücher angesehen werden können. Die Priesterschaften der berühmten Tempel besaßen alte Kultgesänge, teils unbekannten Ursprungs, teils an die ehrwürdigen Namen vorzeitlicher Sänger geknüpft. So hatte Delos Hymnen von Olen, der als der älteste der priesterlichen Sänger galt, Theben von Linos, dem Lieblinge Apollons, Delphoi von Philammon, Eleusis von dem Priestergeschlechte der Eumolpiden; die Gesänge von Orpheus und Musäos standen überall in Ansehen. Vor Homer, und von diesem bezeugt, gab es Päane, Klagelieder (*θρῆνοι*), Brautlieder (*ὑμέναιοι*), Gesänge zur Prozession (*πομπή*), zum Opfer (*θυσία*), zur Libation (*σπονδή*). So werden wir auch Anfänge von Hymnensammlungen nach Art der Veden annehmen können, wenngleich keine derselben entfernt die Geltung dieser erringen konnte. Ausdrücklich hören wir von Sammlungen von Sehersprüchen (*λόγια*, *χρησμοί*). Ehrwürdige Sprüche der Art in sehr alter Niederschrift rühmten sich die Lakedämonier zu besitzen[1]); die Athener sammelten von Staatswegen die Sprüche des Musäos und legten sie auf der Akropolis nieder; „Pergamente mit schwarzer Schrift, angefüllt mit vielen Weissagungen des Loxias“ werden von Euripides erwähnt; der

[1]) Plut. adv. Col. c. 17.

Platoniker Herakleides von Pontos benutzte für seine Schrift über die Orakel die Archive verschiedener Tempel[1]). Daß die Priester überhaupt, wie nicht anders vorauszusetzen, alte Überlieferungen bewahrten, zeigt unter anderem der Name *ἱερομνήμονες* „des Heiligen Gedenkende“, welchen die Priester des Poseidontempels in Megara führten[2]).

Die erhaltenen Orakel lassen ersehen, daß die Sehersprüche nicht bloß Prophezeiungen enthielten, sondern auch Anordnungen, welche den Kult betrafen, Mahnungen, moralische Vorschriften, selbst Belehrungen über das Wesen der Gottheit[3]). Die Tempelinschriften in Delphoi, unter denen die Gnomen der sieben Weisen ihren Platz erhielten, waren moralischen und dogmatischen Inhalts, wofür das berühmte *γνῶθι σαυτόν* und die geheimnisvolle Inschrift *EI* Belege bieten. Die heiligen Bücher und Rollen, welche die Thesmophoriazusen nach Eleusis trugen, enthielten die *θεσμοί: γονεῖς τιμᾶν, θεοὺς καρποῖς ἀγάλλειν, ζῷα μὴ σίνεσθαι*, Gebote, die gewöhnlich als ungeschriebene bezeichnet werden.

Es gab ein Wissen, dessen die Priester zur korrekten Durchführung ihrer Obliegenheiten bedurften. „Der Priesterstand“, sagt Platon, „versteht es, den Göttern Geschenke und Opfer darzubringen und von ihnen im Gebete den Erwerb von Gütern zu erlangen“[4]). Es gilt von den Priestern älterer und späterer Zeit, was Apulejus als ihre Aufgabe nennt: Sacerdotis est callere leges, caeremoniam, fas religionum, ius sacrorum[5]). In den Namen der Musen, die Platon die ältesten nennt: Kalliope und Urania fanden wir die historische und die kontemplative Seite der Theologie ausgedrückt[6]); auch Polymatheia, das Vielwissen, kommt als Musenname vor[7]), zunächst gewiß für eine Seite priesterlicher Tüchtigkeit. Die Religionsurkunden bildeten den Gegenstand der Erklärung, *ἐξήγησις;* die Erklärer, *ἐξηγηταί*, *ἐξηγούμενοι τὰ πάτρια*, bildeten

---

[1]) Clem. Alex. Strom. I. p. 139 und Plut. Is. c. 27; vgl. Ath. VI. p. 234. — [2]) Plut. Quaest. conv. VIII, 8, 4. — [3]) Porph. de abst. IV, 22. — [4]) Plat. Pol. p. 290 d. — [5]) Apul. Apol. p. 446. — [6]) Plat. Phaedr. p. 259 d. oben §. 10, 1. — [7]) Plut. Quaest. conv. IX, 14, 7.

im historischer Zeit eine eigene Berufsklasse und wirkten bei der Ausbildung angehender Priester mit; zu ihnen gehören die *Πυθιόχρηστοι* in Delphoi und die *Εὐαγγελίδαι* in Klaros[1]). Platon fordert, daß in allen Städten Exegeten zur Auslegung der delphischen *νόμοι* und *χρησμοί* angestellt werden sollten[2]). Sie entsprechen den explanatores, von denen Cicero sagt, daß sie die Weissagungen erklären, wie die Grammatiker die Dichter[3]).

Es gab auch bei den Griechen eine priesterliche Sprachkunde, eine Hierogrammatik, älter als die säkulare und deren Mutter. Man suchte die Form der Buchstaben auf die Körperwindungen der Schlangen zurückzuführen, weil die Schlange *ποικίλων σχημάτων τύπους ἀποτελεῖ*[4]), oder auf die Gestalt der Kranichzüge[5]). Man erklärte das Zustandekommen des Alphabets durch successive Erfindung: Die Parzen sollten sieben Buchstaben erfunden haben, Palamedes elf weitere u. s. w.[6]). Von Kadmos hieß es, er habe die Buchstaben nach Hellas gebracht, aber erst Linos soll ihre Gestalten und Namen bestimmt haben[7]). Der erste „Erklärer (*ἑρμηνευτής*) der Sprachen" soll Hermes gewesen sein, der auch die Völker geteilt habe — eine Erinnerung an die Sprachverwirrung von Babel[8]). — Ein *ὀνομαστικόν* wird unter den Schriften des Orpheus genannt, jedenfalls eine Zusammenstellung sakraler Ausdrücke. Daß es deren gab, ist aus Homers Angaben über die Wörter der Göttersprache zu schließen, die man allgemein als priesterliche Ausdrücke erklärt. Die Sprache der Mysterien ist reich an eigenartigen Ausdrücken, deren Erklärung den Geweihten gegeben wurde[9]). Etymologische Ableitungen und Wortspiele finden

---

1) Christian Petersen, Ursprung und Auslegung des heiligen Rechtes bei den Griechen oder die Exegeten, ihre geschriebenen Satzungen und mündlichen Überlieferungen im Philologus 1860. Supplement I. — 2) Plat. Legg. VI. p. 759 c. — 3) Cic. de div. I, 31, 116. — 4) Movers, Die Phönizier. I, S. 518. — 5) Hyg. fab. 277. — 6) Hyg. l. c. — 7) Diod. III, 67. — 8) Hyg. fab. 143. — 9) Proben bes. bei Clem. Al. Strom. V. p. 243. Bei der Beschwörung der Pest durch den Seher Branchos respondierte diesem das Volk mit den Worten: *βέδυ ζάμψ χθὼ πλῆκτρον σφὶγξ κναξζβὶ χθύπτης φλεγμὼ δρόψ.*

sich in den Resten der theologischen Poesie allenthalben: *Φάνης* wird von *φαίνω*, *Τιτῆνες* von *τίνω*, *Γίγαντες* von *γῆ*, *Ἀφροδίτη* von *ἀφρός*, *οὐρανός* von *οὖρος πάντων* abgeleitet, und es werden *σῶμα* mit *σῆμα*, *δέμας* mit *δεσμός*, *Πάν* mit *πᾶν* zusammengestellt [1]). Aristoteles spricht von einem *τρόπος ἀπὸ τοῦ ὀνόματος*, wie er sich in den Lobgesängen auf die Götter finde [2]). Daß das nicht Künstelei Späterer ist, sondern Ausdruck sehr alten religiösen Denkens, bezeugt der Veda, indem sich Ähnliches allenthalben findet.

Der Sprachkunde und insbesondere der Lautlehre schreibt Platon ein hohes Alter zu, und er sieht in der Klassifikation der Laute, der gedanklichen Gliederung der *φωνὴ ἄπειρος*, einen bedeutsamen Schritt zur spekulativen Erkenntnis, eines Gottes oder eines göttlichen Mannes würdig [3]).

2. Eine andere sakrale Disziplin bildete die Metrik und Tonkunde. Die älteste Form des Hexameters ohne Kontraktionen hieß das theologische Maß, und Orpheus wird als dessen Erfinder genannt. Die Erfindung der Musikinstrumente wird Göttern zugeschrieben, der Unterricht in ihrer Handhabung den priesterlichen Sängern. In den *Βακχικά* des Orpheus wird die Harmonie als Nabel und Mutterleib des Alls gefeiert, wobei das Wort doppelsinnig im Sinne von Oktave oder als das Verhältnis von 1 : 2 zu verstehen ist, mit welchen Zahlen die Urgottheiten ausgedrückt sind, ein Beispiel der spekulativen Wendung der Tonkunde.

Auch eine Lehre vom Ritual, insbesondere vom Opfer, muß es in vorhomerischer Zeit gegeben haben. Homer spricht von *τελληέσσαι ἑκατόμβαι*, *αἶγες τελεῖαι*, den makellosen Opfern und Ziegen. Worin die Makellosigkeit und die Makel der Opfertiere bestanden, dürfte der altgriechische Priester nicht anders als der Levit und der Brahmane aus einem Ritualbuche gelernt haben. Ein späterer Liturgiker war Philochoros, auch Theophrast und

---

[1]) Vgl. Lersch, Die Sprachphilosophie der Alten 1841. III, S. 9. — [2]) Ar. Rhet. II, 23. — [3]) Plat. Phil. p. 18. b. c.

Theopomp bearbeiteten dieses Gebiet, ohne Frage im Anschlusse an Vorgänger aus einer Zeit, welche auf Derartiges größeres Gewicht legte, als die spätere. Eine Probe alter Ritualslehre ist die orphische Vorschrift über die heiligen Gewänder, in denen Dionysos als Demiurg dargestellt werden sollte: der purpurne Peplos, dem Feuer ähnlich, das bunte Fell des Hirschkalbes, das den Sternenhimmel und das heilige Rund ausdrücken sollte, das goldene Schwertgehäng über der Brust, als Symbol der aufgehenden Sonne mit der Morgenröte, und zuletzt der Gürtel unter der Brust, als Bild des umfließenden Ozeans, Bestimmungen, welche an die mosaischen über die Tracht des Hohepriesters erinnern können[1]). Solche Bestimmungen mögen in dem Orpheus zugeschriebenen Gedichte ἱεροστολικά enthalten gewesen sein, das so wenig eine Fiktion der Alexandriner ist, wie die Anordnungen Moses' eine solche der Rabbinen. So ist kein Grund den Titeln anderer einschlägiger orphischer Schriften: θυηπολικόν, ὠοθυτικά, καταζωστικόν u. a. Mißtrauen entgegenzubringen[2]). Die Frage nach dem Makellosen und Reinen in der Tierwelt hängt aber mit der Vorstellung von den höheren Typen der Wesen zusammen und so liegt auch im Ritual ein spekulativer Zug.

Die Weihekulte bildeten den Gegenstand verschiedener liturgischer, ritueller, belehrender Schriften; als Titel orphischer Dichtungen werden genannt: τελεταί, καθαρμοί, σωτήρια, ὅρκοι, ἱεροὶ λόγοι κρατῆρες, θρονισμοὶ μητρῷοι, διαθῆκαι, νεοτευκτικά u. a.

Von priesterlichen Rechtsbüchern der Griechen nach Art des Dharmaçastra ist nichts erhalten, aber es ist wahrscheinlich, daß das in Orakelsprüchen bestehende heilige Recht früher als die staatlichen Gesetze niedergeschrieben wurden[3]). Von Hausregeln nach Art der Grihjasutra's wissen wir Bestimmteres; es heißt, daß Orpheus ἔργα καὶ ἡμέραι geschrieben habe, welche den Gegenstand im An-

---

[1]) Macrob. Sat. I, 18; Orph. p. 213. Creuzer, Symbolik III². S. 451. — [2]) Suid. s. v. Ὀρφεύς. Vgl. Bode, Geschichte der hellenischen Dichtkunst I, S. 137. — [3]) Petersen, a. a. O.

schlusse an die Sternkunde (*μαθηματικῶς*) lehrhaft (*διδασκαλικῶς*) und sachkundiger (*τεχνικωτέρως*) als das gleichnamige Gedicht Hesiods behandelte [1]), was sehr glaublich ist, da die ganze hesiodische Dichtung den Eindruck der Nachbildung von halbverstandenen Vorlagen macht [2]).

Auch eine sakrale Heilkunde müssen die alten Theologen besessen haben. Apollon, der *ἰατρόμαντις*, galt als Erfinder der Augenheilkunde, der Kentaur Cheiron als der der Chirurgie, Asklepios, Apollon's Sohn, als der eigentliche Lehrer der Heilkunst. Homer erwähnt wiederholt der ärztlichen Hülfe bei Verwundungen und Platon lobt die Heilkunst der Asklepiaden [3]). Eine *ἰατρική* wird Orpheus zugeschrieben, ebenso ein Buch mit dem Titel *ἰδιοφυῆ* „die spezifischen Naturen", nämlich der Pflanzen [4]). Wenn wir nun auch Schriften wie *ζώων καὶ καρπῶν γένεσις*, *λιθικά*, *μετέωρα*, *περὶ σεισμῶν*, als der Priesterliteratur angehörig genannt finden, so erhalten wir auf eine ganze Hierophysik Ausblick, welche nicht füglich von den Alexandrinern imaginiert worden sein kann. Eine Probe davon giebt die Lehre, daß der Embryo nach Art eines Netzgeflechtes entstehe, welche Platon aufnimmt, und für die uns merkwürdigerweise die Sprache der Psalmen ein Analogon bietet, wo der Embryo „ein bunt gewebtes" genannt wird [5]); eine andere, die aus dem *ἐξηγητικόν* des Kleidemos von Aristoteles mitgeteilte Lehre, daß der Blitz kein Ding, sondern eine Erscheinung sei, wie das Leuchten des mit einem Stabe geschlagenen Meeres [6]).

Mathematische Theologeme, insbesondere symbolische Verwendung der Zahlen, finden sich in den orphischen Fragmenten vielfach [7]). Daß schon die alten griechischen Priester sich auf die

---

[1]) Tzetzes ad Hes. O. et D. v. 568 u. 763, Orph. ed. Abel p. 151 u. 155. — [2]) Creuzer, Symbolik II^2, S. 427. — [3]) Plat. Rep. III. p. 410. — [4]) Plin. H. N. XXV, 2, 5. Vgl. E. Meyer, Geschichte der Botanik 1854 I, S. 270. — [5]) Ar. de gen. an. II, 1. p. 613. Orphica p. 149. Plat. Tim p. 78b. Ps. 138, 15 vgl. Reischl, Das Buch der Psalmen II, S. 472. — [6]) Ar. Meteor. II, 9 und darüber Petersen a. a. O. — [7]) Orphica ed. Abel p. 209—212.

Meßkunst verstanden, zeigen die spezifischen Vorschriften für den Bau des Tempels und des Altares; das Problem der Verdoppelung des Würfels, welches Platon löste, ist eine Probe apollonischer Tempelmathematik. Auch astronomische Schriften werden genannt, als: *σφαῖρα*, *κλίσεις*, *ἡλίου καὶ σελήνης πόρεια* u. a. Als orphisch wird die nachmals von den Pythagoreern aufgenommene Lehre bezeichnet, daß jeder Stern eine Welt und daß der Mond eine himmlische Erde sei [1]), die eine erleuchtete kosmische Anschauung voraussetzt, ohne doch darum einer späteren Zeit angehören zu müssen. Eine phantastische, aber sinnige Parallelisierung der Planeten und des menschlichen Lebens enthalten die uns von Stobäos erhaltenen Hexameter, in denen dem Kronos die Thränen, dem Zeus der Verstand, dem Ares der Mut (*θυμός*), dem Monde der Schlaf, der Aphrodite der Trieb (*ὄρεξις*), der Sonne das Lachen zugeteilt wird [2]).

3. An denselben Namen wie bei den Indern ist bei den Griechen die Erinnerung an gesetzgebende Weisheit der Vorzeit geknüpft, aber während Manu als Verfasser eines Gesetzbuches gilt, wird Minos nur als vorbildlicher Gesetzgeber verehrt [3]). Die höchsten Grundsätze der Rechts- und Sittenordnung nannten die Griechen die ungeschriebenen Gesetze, *νόμοι ἄγραφοι*, *νόμιμα ἄγραπτα*. Es sind jene, von denen Sophokles sagt, daß sie „nicht von heute und gestern sind, sondern immerdar leben, und stammen, niemand weiß woher“ (*οὐδεὶς οἶδεν ἐξ ὅτου φάνη*) [4]). „Möchte mir“, sagt derselbe Dichter, „durch das Geschick die fromme Reinheit in Wort und Werk beschieden sein, wie sie die Gesetze vorschreiben, die hochwandelnden (*ὑψίποδες*), im himmlischen Äther geboren,

---

[1]) Plut. plac. II, 13. Stob. Ecl. phys. 24 *κοσμοποιοῦσιν ἕκαστον τῶν ἀστέρων*. u. Orph. ed. Ab. p. 184. — [2]) Stob. Ecl. phys. I, 5. p. 65. Gaisf. — [3]) Nach A. Ludwig geht *Μίνως* auf *μεινϜως* zurück, welches wieder auf *μενενϜως* hinweist, analog wie *γίνυμαι*, *γείνομαι*, *γενενομαι*. Der Name des Stammvaters der Deutschen, Mannus, mhd. Mennor, weist ebenfalls auf eine Form mananu zurück, wovon die Verkürzung manu. — [4]) Soph. Ant. 455.

deren Vater der Olympos allein ist; kein sterbliches Menschenwesen hat sie erzeugt; nimmer wird sie Vergessenheit in Schlummer wiegen; groß ist Gott in ihnen, nie alternd"[1]). Sie geboten, die Gottheit anzubeten, unheiliges Wort und Werk zu meiden, die Eltern zu ehren, die Toten zu bestatten, das Menschenleben nicht anzutasten, sich vor Hoffart, *ὕβρις*, zu hüten. Sie und die ihnen nächstverwandten Gebote waren die *θεσμοί*, die Gesetze aus der überirdischen Welt, während die *νόμοι* göttlich-menschlicher Natur waren. Im Geiste der alten Religion nennt Demosthenes das Gesetz, eine Erfindung und Gabe der Götter, eine Satzung einsichtiger Menschen, ein Korrektiv der Mißgriffe der Willkür, den gemeinsamen Vertrag der Gesellschaft: *εὕρημα καὶ δῶρον θεῶν, δόγμα δ'ἀνθρώπων φρονίμων, ἐπανόρθωμα δὲ τῶν ἑκουσίων ἁμαρτημάτων, πόλεως δὲ συνθήκη κοινή*[2]). Den *νόμος* hat aber nicht Menschenwitz erzeugt, sondern erleuchteter Sinn aus dem *θεσμός* abgeleitet: lex a numine deorum tracta ratio[3]).

Eine Schule des Gesetzesgeistes war bei den Griechen der Kultus Apollons. Die Lichtgestalt des Gottes vereinigte den Gesetzgeber, den Weltordner, den Spender der Weisheit, den Urquell der Harmonie. Das delphische Orakel war ein lebendiges Gesetzbuch, das Organ für die Überleitung des *θεσμός* in den *νόμος*[4]).

Das Mysterienwesen war mehr auf die Läuterung und Vervollkommnung des Einzelnen angelegt, aber von nicht geringer Bedeutung für die Ausprägung des auf das Sittliche gerichteten religiösen Denkens: derselbe Ausdruck *τελετή* bezeichnet die geheimnisvolle Weihe und die Vollkommenheit. In streng normierten Stufen stieg der Neomyst auf von der Reinigung, *κάθαρσις*, zur Erleuchtung, *φωτισμός*, zum Schauen, *ἐποπτεία*. Die Reinigung des Gemütes durch Prüfungen, erschütternde Eindrücke, Todesfurcht, heilige Schauer legte den Grund zur Einführung in die *ἀπόῤῥητα*,

---

[1]) Soph. Oed. R. 863 sq. — [2]) Dem. in Aristocr. I, §. 16. — [3]) Cic. Phil. XI, 12, 28. — [4]) Oben §. 2, 3.

die geheime Kunde, die den Mysten den Sinn der erhabensten Symbole erschloß: „Wer sie geschaut“, singt Pindar, „weiß des Lebens Ende, weiß seinen gottgegebenen Anfang“ [1]).

In der orphischen Theologie vereinigen sich der apollonische und der bakchisch-mystische Glaubenskreis. Orpheus galt als Priester Apollons und Dionysos' zugleich; wenn es heißt, daß er von den Mänaden zerrissen worden sei, so ist darin nicht ein Akt der Feindseligkeit, sondern ein Ausbruch bakchischer *μανία* zu finden, welche die Mänaden in dem Priester den Gott selbst und in sich die ihn zerstückenden Titanen sehen ließ, also eine Steigerung der Illusion, welche die Dionysostragödie hervorrief, bis zur Wahnsinnsthat. In den orphischen Dichtungen hat neben dem mystischen auch das gesetzhaft-ethische Element seine Stelle. Orpheus führt nicht bloß den Namen ὁ *θεολόγος*, sondern er hieß auch *ἠθολόγος*. In seinen Schilderungen der verwilderten Generationen der Vorzeit, „wo die Männer von einander lebten, von grauser Fleischkost, und der Stärkere den Schwächeren zerriß“, schärfte er den Wert des Gesetzes ein [2]). Dem Gebote, die Eltern zu ehren, giebt er Nachdruck durch den Hinweis auf die Erinnyen, die dessen Verletzung strafen [3]). Orphische Hymnen feiern die Dike, die Dikaiosyne, den Nomos [4]). Von der Gerechtigkeit heißt es: „Immer hassest du das Übermaß und hast an der Gleichheit deine Lust (*ἰσότητι δὲ χαίρεις*); in dir gelangt die Weisheit zu dem herrlichen Ziele der Tugend“ [5]). Ähnliche Gedanken müssen auch näher ausgeführt worden sein; Platon nennt eine alte Lehre, *λόγος ἀρχαῖος*, den Satz, „daß Jedes dem Gleichartigen, welches sein Maß bildet, befreundet sei, maßlose Dinge aber weder unter sich, noch den maßvollen“ [6]).

Den alten Theologen muß auch die erste Ausprägung des für die spätere Ethik wichtigen Begriffes der Eudämonie angehören, so gewiß ihr die Lehre vom Dämon angehört; *εὐδαίμων* ist ur-

---

[1]) Oben §. 3, 1. — [2]) Orph. p. 255. — [3]) Stob. Flor. 79, 23. — [4]) Orph. hy. 62 bis 64. — [5]) Ib. 63, 10 u. 11. — [6]) Plat. Legg. IV, p. 716c.

sprünglich nur ein vom guten Dämon Geleiteter, ein Mensch in guten Geistes Hut; diese Bedeutung tritt bei den Dichtern noch hervor in Stellen wie die sophokleische: *εὐδαίμονες, οἷσι κακῶν ἄγευστος αἰών* [1]), was natürlich nicht heißt: glücklich, wer kein Unglück erfahren, sondern: in guter Hut sind die, deren Leben kein Unglück gekostet hat. Da der Schutzgeist die Seele des Sterbenden geleitet, sagte man: *δαιμονίως θνήσκειν*, *εὐδαιμονικὴ τελετή*, d. i. seliges Ende, aber zugleich: Weihe durch den guten Geist, der als *δαίμων μυσταγωγός*, ja auch in die Mysterien überspielt [2]). Von dem frommen Tiefsinn dieser Anschauung hat sich die Philosophie meist nur zu weit entfernt und dem vielsagenden Wort Eudämonie seine echte Bedeutung nicht gewahrt.

4. Die physische Theologie der Griechen, also die Lehre von der Natur der Gottheit und des Göttlichen, war in Dichtungen verschiedener Art niedergelegt. Wir hören von einem *ἱερὸς λόγος*, also: heilige Lehre oder heilige Schrift, welchen Titel auch die Pythagoreer ihrer theologischen Lehrschrift gaben. Dem alten Sänger Linos wird ein *θεολογικόν* zugeschrieben, worin unter anderem die Lehre enthalten war, daß es vier *ἀρχαί* gebe, die durch drei *δεσμοί* zusammengehalten werden [3]); von Orpheus wird eine *θεογονία*, von Linos eine *κοσμογονία* genannt; von jenem auch ein *φυσικόν*, worin von den kosmischen Windgöttern die Rede war [4]). Die Hymnen, wie solche allen priesterlichen Sängern: Olen, Orpheus, Linos, Musäos, Eumolpos u. A. zugeschrieben werden, enthielten so gut wie die Mantra's der Veden Gedanken über das Wesen der Gottheit und der Götter; so sang Olen von der „guten Spinnerin“ Eileithyia, der Schicksalsgöttin, welche älter gewesen sei als Kronos, deren Spinnen als kosmisches zu fassen ist [5]). Orpheus wird ein Hymnus auf die Zahl zugeschrieben; der Hymnus auf das Gesetz ist erhalten [6]).

---

[1]) Soph. Oed. R. 582. — [2]) Vgl. oben §. 2, 6. — [3]) Theol. arithm. p. 50 ed. Ast. — [4]) Orph. ed. Abel. p. 251. — [5]) Creuzer, Symbolik II², S. 118. — [6]) Orph. hy. 64.

Eine Kategorie dieser Tempeldichtung waren die ἱεροὶ γάμοι, welche das Zusammentreten der kosmischen Kräfte zur Weltschöpfung behandelten, wenngleich in mythisch-epischer Form, die dann der Spielball der Rhapsoden wurde, wie die homerischen Nachäffungen dieser heiligen Lieder zeigen. Die τελεταί enthielten die bakchische Kosmogonie, ebenso die κρατῆρες, die Mischkrüge des Dionysos; auch die τριαγμοί und ὅρκοι waren, wie die Fragmente zeigen, kosmologischen Inhaltes.

Auf den spekulativen Gehalt der griechischen Mythen und Priesterdichtungen haben wir schon einen Vorblick geworfen, als wir in ihnen die Bindeglieder zwischen Urtradition und Spekulation aufsuchten. Der Ausblick auf die morgenländischen Religionslehren, in denen Mythus und Gedanke, Theologeme und Philosopheme sich gegenseitig zur Erklärung dienen, konnte überzeugen, daß auch bei den Griechen der gedankliche Gehalt der Göttergestalten und -sagen ein weit größerer ist, als es auf den ersten Anblick scheint. Clemens von Alexandrien hat Recht, wenn er in Übereinstimmung mit den antiken Mythenforschern sagt: „Alle Theologen, die barbarischen und die griechischen, haben die Urgründe (ἀρχάς) der Dinge verhüllt dargestellt und die Wahrheit in Rätseln, Symbolen, Allegorieen, Metaphern und ähnlichen Formen überliefert, wie sie bei den Griechen die Orakel, zumal der pythische Apollon Loxias verkündeten“ [1]).

Gestalten, wie Apollon, die Musen, Athene, sind nicht lediglich Gebilde der Dichtung, sondern zugleich des Gedankens. Jener ist die auf einer tiefsinnigen Intuition beruhende Einheit von Gesicht, Gesang und Gesetz oder von Licht, Lied und Leben; die Musen wiederholen dieselbe Einheit, verknüpfen aber den Menschengeist noch enger mit dem natürlichen und sittlichen Kosmos: sie sind die Weltgesetze, aber auch der geistige Inhalt und das innere Gesetz der Gesänge und der Wissenschaften, die sie eingeben, und zugleich die Kraft im erkennenden und gestaltenden Geiste, μοῦσα;

---

1) Clem. Al. Strom. V. p. 237 fin.

sie konstituieren die kosmischen und die gedanklichen Schöpfungen und sie informieren den menschlichen Geist; die Prinzipien, welche die Dinge herstellen, gewähren zugleich deren Erkenntnis. Athene ist die Weisheit des Vaters, aber auch die Weberin der Welt; ihr Weben kosmisch zu verstehen, berechtigt uns jene verwandte Intuition der Upanischaden, in welcher der Raum an das Unendliche, der Himmel an den Raum angewoben gedacht wird [1]; Athene bewahrt das Gottesherz, als die Titanen den Zagreus zerrissen: in der Vielteiligkeit der Schöpfung wacht der Gedanke über die Einheit und über die Quelle des Lebens [2]).

5. Im Okeanos, „der als der Erste sich vermählte“, ist das Philosophem des Thales antizipiert, ja in den Vorstellungen von den kosmischen Wassergottheiten liegt noch mehr als Thales spekulativ ausgestaltet hat. Proteus, schon im Namen als der Erste, πρῶτος, bezeichnet, vermag sich in alle Dinge zu verwandeln und kennt alle Dinge, als der weiseste der Seher: das Wasser wird zu Allem und macht zugleich Alles erkennen, es ist der Grund des vielgestaltigen Daseins und der Grund von dessen Erkenntnis; „das Wasser oder der Glaube“ sagten in verwandtem Sinne die Inder [3]). Bei Phanes-Metis wiederholt sich die gleiche Verknüpfung von Sein und Erkennen: er führt alle Dinge ans Licht und weiß sie insgesamt und verleiht das Wissen von ihnen. Aber nicht bloß Thales' Anschauung, sondern auch die Lehre vom Flusse der Dinge bei Herakleitos geht auf die Intuition vom Urwasser zurück; das Wasser war, wie Platon sagt, das alte Symbol für den Weltumtrieb, und der Okeanosmythus das Prototyp für die Anschauung, daß Alles immerdar fließe [4]).

Daß in der Anschauung des Chaos der Begriff des ἄπειρον nicht bloß präformiert, sondern gegeben ist, liegt auf der Hand; aber auch der an dasselbe herantretende Nus, der von allem Körperlichen rein und geschieden ist, erscheint im Mythus vorgebildet. Von

---

[1]) Oben §. 11, 3. — [2]) Orph. p. 231. Oben §. 3, 2. — [3]) Oben §. 7, 4. — [4]) Plat. Theaet. p. 179 e, 180 c, 181 b.

Zeus heißt es, daß er als Kind von seiner Amme Adamanteia, also der Unüberwindlichkeit, in seiner Wiege an einem Baume aufgehängt worden sei, damit er weder im Himmel, noch auf der Erde, noch im Meere gefunden werde[1]), ein handgreiflicher, aber doch durchsichtiger Ausdruck für den *χωρισμός*, die Transzendenz des Geistes. — In den Nymphen und Dryaden und allen den Geistern, welche die Natur durchwalten, sind nicht bloß die *δαίμονες* des Thales, von denen alles voll ist, sondern in gewissem Sinne auch die aristotelischen Entelechieen vorgebildet, die sich dieser Abstammung garnicht zu schämen brauchen, wie denn Aristoteles solche Wesen garnicht in Abrede stellt, nur als sterblich erklärt[2]). Wenn die Vorzeit alle Naturwesen beseelt dachte, so ist das kein kindisches Phantasieren, sondern der ungenaue Ausdruck für den Gedanken, daß Seele und Geist der Grund von Allem sei; sie meinte das *νοητόν*, das Gedankliche im Wesen der Dinge, bezeichnete es aber als *νοερόν*, als Denkendes; die Grundvorstellung ist gar nicht naturalistisch, sondern spiritualistisch, sie materialisiert nicht das Geistige, sondern vergeistigt das Materielle.

Daß die pythagoreeische Zahlenmetaphysik in der orphischen Zahlentheologie, die platonische Ideeenlehre in der Intuition von den Weltsiegeln ihre Wurzeln haben, wird seines Ortes gezeigt werden[3]). Aber auch die Lehre der hellenistischen Mystiker von der Abstufung des Weltprinzips in den Formen des Einen, des Geistes und der Seele, hat ihre Vorläufer in der physischen Theologie, und zwar in der kosmogonischen Reihe: Zeus, Phanes, Dionysos[4]). Auch die Trias: Geist, Seele, Leib, bedeutungsvoll für die Anthropologie der Philosophen, zusammentreffend mit der Reihe der drei Guna's, ist orphisch: „Den Geist senkte er uns (*ἐγκατέθηκε*) in die Seele, die Seele aber in den trägen Leib, der Vater der Menschen und Götter", ein Satz, den Proklos als eine Lehre der *θεοπαράδοτος θεολογία* bezeichnet[5]).

---

[1]) Hyg. fab. 139. — [2]) Ar. Fragm II, p. 349 ed. Heitz. — [3]) Unten §. 18 u. 24. — [4]) Oben §. 3, 2. — [5]) Orph. p. 267.

Der Reichtum der griechischen Mythopöie und Tempeldichtung an spekulativen Gedanken läßt erwarten, daß in der letzteren auch die Anfänge der metaphysischen Terminologie anzutreffen sein werden, die sich ja auch bei den Indern schon in der Sanhita der Veden zu gestalten beginnt. Selbst wenn bei der Textierung der orphischen Hymnen und Fragmente zur Peisistratidenzeit Ausdrücke, die erst damals üblich geworden, eingefügt worden wären, so hängen doch andere so sichtlich mit der Gedankenbildung selbst zusammen, die in vorhomerische Zeit zurückgeht.

Solche Ausdrücke tragen nun nicht die spezifische Prägung, welche ihnen die späteren Denker gaben; sie bezeugen mehr das Ringen mit dem Gedanken, als dessen Bewältigung. *Ἀρχή* wird meist mit *πηγή* verbunden: so in dem orphischen Hymnus auf die Titanen, wo diese „die Anfänge und Quellen von allen sterblichen Wesen“ [1]) genannt werden, und in einem Orakel, wo das Feuer „lebenzeugende Quelle von Allem und Ursprung von Allem“ heißt [2]). Auch Nereus, der Wassergott, heißt *ἀρχὴ ἁπάντων* [3]). Den Ausdruck *ἀρχή* spricht übrigens Aristoteles ausdrücklich schon den Theologen zu [4]), *Πέρας* kommt in der Form von *πεῖραρ* in der Verbindung vor: *οὐδέ τι πεῖραρ ὑπῆν, οὐ πυθμὴν οὐδέ τις ἕδρη*, bei der Beschreibung des Chaos.

Στοιχεῖον hat in der theologischen Sprache sowohl die Bedeutung von Himmelskörper, als von Grundstoff, Element; in ersterer tritt die Grundbedeutung: Reigenglied noch hervor; die *στοιχεῖα θέοντα* sind die Glieder des kreisenden Himmelsreigens [5]).

Ὕλη kommt in dem Sinne von Masse vor, wobei entweder die Grundbedeutung: Wald, Wildnis, oder Bauholz vorschweben mag. Für das letztere spricht eine vedische Parallele: „Was war der Wald, welches der Baum, woraus sie Himmel und Erde gebildet haben?“ [6]) Bei Orpheus ist die Rede von einer *ὕλη*

---

1) Orph. hy. 36, 4. — 2) Porph. de phil. ex or. haur. ed. Gu. Wolf 1856 p. 234. — 3) Orph. hy. 23, 4. — 4) Ar. Met. XII, 10, 18. ed. Schwegler. — 5) Diog. L. VI, 102. Epiph. haer. 66, 9. — 6) Rigved. X, 81, 4.

οὐρανίη καὶ ἀστερίη καὶ ἀβύσσου [1]); in einem Orakel werden die Lebenskräfte, *ἐπιβήτορες ἠδ' ἐπιβῆται* der Hyle des Himmels, der Gestirne und der Tiefe genannt. *Ἰδέα* wird in dem orphischen Hymnus auf Proteus mit *ὕλη* verbunden; der Wassergott wird gepriesen als „die Schlüssel der Tiefe haltend, der erstgebornen, der aller Natur Anfänge sichtbar macht (*ἀρχὰς ἔφηνεν*), indem er die heilige Hyle gegen vielförmige Gestalten (*ἰδέας πολυμόρφους*) austauscht" (*ἀλλάσσων*) [2]). Hier liegt sichtlich keine Übersetzung platonischer oder aristotelischer Lehren ins Poetische vor, sondern eine Intuition, welche jene nachmals ins Metaphysische übersetzt haben. *Εἶδος* kommt im spekulativen Sinne nicht vor, aber es wird eine Göttin *Εἴδη εὐειδής* genannt, und diese „schönformige Form" ist die Schwester der Adrasteia, des Weltgesetzes; und eine *Εἰδοθέα* ist die Tochter des Proteus (von *πρῶτος*), deren Schwester *Θεονόη* heißt: das Urleben des Feuchten hat die Form und den Gottgedanken zu Kindern. *Φύσις* kommt im Sinn von Naturkraft vor; sie heißt *ἄπλετος*, die unendliche, und ihre „herrlichen Werke" werden mit der „unbegrenzten Ewigkeit", *ἄπλετος αἰών*, zusammengenannt [3]). Der Nomos heißt *πάρεδρος Διός* „der Unsterblichen und der Sterblichen hehrer König, himmlisch, sternelenkend, Siegel (*σφρηγίς*) der Gerechtigkeit" [4]).

6. Was uns in den vedischen Mantra's so oft entgegentritt, daß die begeisterte Andacht auf die jedesmal angerufene Gottheit alles Hehre und Heilige häuft und sie oft geradezu zur Allgottheit erhöht, finden wir auch in den orphischen Hymnen und Fragmenten, die gerade dadurch das hohe Alter ihrer Gedankenbildung verraten, während die nur im homerischen Pantheon heimische Mythenforschung sie in ihrer Ratlosigkeit gern darum zu späten Fälschungen umstempeln möchte. Die Andacht, das Schauen, das Sinnen ruht, unbeirrt durch die Zersplitterung des Göttlichen durch den Kultus, auf der einen Gottheit, die Alles, was ist, in sich faßt und trägt,

---

1) Orphica p. 269. — 2) Orph. hy. 25, 3 u. 4. — 3) Orph. p. 184 u. 268. Hy. 10, 1. — 4) Orph. p. 204. hy. 64.

der alles Leben entquillt und wieder zuströmt. Darin wirkt die Ursprache der Andacht, der Preis des Einen, der Wiegengesang der Menschheit nach, aber es schleicht sich doch auch ein fremder, unreiner Ton ein: der Eine schlägt in das Eine um, der Brahmân in das Brahman, die der Welt allgegenwärtige Gottheit wird zur Weltgottheit, Weltseele; im Drange nach der Immanenz wird die Transzendenz preisgegeben. Wie in der indischen Theologie geht auch in der physischen Theologie der Griechen eine ältere theistische und eine jüngere pantheistische Strömung neben einander her, während aber dort die letztere die Oberhand gewinnt, bewahrt hier die erstere weit mehr von ihrer ursprünglichen Kraft.

Im Ganzen sind diese beiden Elemente durch den apollonischen und den mystisch-bakchischen Glaubenskreis vertreten. Die theistische oder transzendente Gotteslehre knüpft sich vorzugsweise an die Gestalten des Kronos und des Zeus. Kronos erscheint als der höchste Schutzgeist aller Wesen in dem Gebete, welches Zeus als Demiurg an ihn bei Orpheus richtet: *ὄρθου ἡμετέρην γενεήν, ἀριδείκετε δαῖμον*, wozu Proklos bemerkt: „Der höchste Kronos giebt von obenher dem Demiurgen die Grundlage der Schöpfergedanken ein (*τὰς τῶν νοήσεων ἀρχὰς ἐνδίδωσι*) und steht dem ganzen Schöpfungswerke vor, daher nennt ihn Zeus bei Orpheus *δαίμων*, Schutzgeist ... Die letzten Gründe aller Verbindungen und Trennungen scheint Kronos in sich zu haben und Zeus empfing von ihm beflissen (*προσεχῶς*) die Wahrheit des Seienden, und der Vater giebt ihm alle Maße des gesamten Schöpfungswerkes ein“ (*πάντα τὰ μέτρα τῆς ὅλης δημιουργίας*)[1]. Daß dies nicht neuplatonische Willkürdeutungen sind, zeigt Platons Ausspruch, in dem Kronos *μεγάλη τις διάνοια* und *τὸ καθαρὸν αὐτοῦ* (*Διός*) *καὶ ἀκήρατον τοῦ νοῦ* genannt wird[2]. Auch wenn Proklos zu diesem Ausspruche bemerkt: „Platon führt Kronos weder als handelnd noch als redend ein, sondern als den eigentlichen *ἀγκυλο-*

---

[1]) Procl. in Plat. Crat. p. 30 u. 31. Orph. p. 198. — [2]) Plat. Crat. p. 396 b.

μήτης, als den auf sich selbst gewandten Geist“ (*εἰς ἑαυτὸν ἐπεστραμμένον*), so kann auch diese überraschende Deutung von *ἀγκυλομήτης*, das wir als ein gedankenlos abgesungenes Beiwort aus dem Epos kennen, ihre volle Richtigkeit haben; die in sich selbst sich abschließende Gottheit drückten die Ägypter durch die zusammengeschlossene Schlange aus, besaßen also einen ähnlichen Gedanken, ein Symbol für das in sich ruhende vorweltliche Selbstbewußtsein Gottes [1]).

Der Name Kronos kann von *κραίνω* abstammen, wahrscheinlicher ist es, daß er mit *κοίρανος* und *κύριος* zusammenhängt, wozu dann auch *κουρῆτες* und *κορύβαντες* zu stellen wären; dann bedeutet er wie îçvara: Herr, der bezeichnende Name des einen allwaltenden Gottes. Die alte Theologie aber bringt durchgehends *Κρόνος* mit *χρόνος* zusammen und faßt den höchsten Gott als den Herrn der Zeit und Ewigkeit. Wie die unendliche Zeit der Magierlehre, wird auch Kronos als allen Gegensätzen vorausgehend gedacht, als *μέτρον τῆς μυθικῆς τῶν θεῶν γενέσεως* [2]), gleichsam eine Hypostase jenes „Im Anfange“, womit die Bibel ihren Schöpfungsbericht beginnt. Die auseinandertretenden Gegensätze sind in der orphischen Theologie der Äther und das Chaos, das Erzeugnis dieser Urpotenzen ist das Welt-Ei, d. i. Phanes oder Metis, die vorbildliche Welt.

„Der große Kronos (oder Chronos) bereitet dem göttlichen Äther das silberglänzende Ei“: *ἔπειτα δ' ἔτευξε μέγας χρόνος αἰθέρι δίῳ ὠεὸν ἀργύφεον* [3]). Es ist die nämliche Vierzahl, welche in der samothrakischen Mysterienlehre erscheint: die Urgottheit, der Demiurg, der Weltstoff und die Welt selbst, die Tetraktys: Axieros, Axiokersos, Axiokersa und Kadmilos [4]) und die nachmals die pythagoreische Theologie zu ihrem Grundstein machte. Es ist in Wahrheit eine heilige, geheimnisvolle Vier, denn in ihr ist der theistische Gedanke ausgesprochen: Gott ist vor allem

[1]) Vgl. Creuzer, Symbolik I², S. 525 u. II² 428 u. 434. — [2]) Simpl. in Ar. Phys. IV, p. 528 ed. Diels. Orph. p. 171. — [3]) Orph. p. 173. — [4]) Oben §. 3, 5.

Gegensatz, nicht aber Glied eines solchen, wozu ihn die pantheistische Auffassung macht, welche ihn als Eins dem Vielen gegenüberstellt und in das Viele aufgehen läßt. Diese Vierheit als *αἴτιον*, *πέρας*, *ἄπειρον* und *μικτόν* wurde für Platon der feste Punkt, auf dem fußend er sich aus dem herakleiteischen Pantheismus herausarbeitete [1]; sie ist auch für Aristoteles grundlegend, dessen Prinzipien *τέλος*, *εἶδος*, *ὕλη* und *κίνησις* hier wurzeln und dessen Ausspruch: „Das Erste ist keinem entgegengesetzt“: *τῷ πρώτῳ ἐναντίον οὐδέν* [2]), den Nerv der ganzen Vorstellungsweise bloßlegt [3]).

Die überweltliche Erhabenheit, welche hier Kronos zugeteilt ist, wird anderwärts Zeus zugesprochen. „In den Augen des Zeus“, lauten die orphischen Verse, „des Vaters, des Königs, wohnen die unsterblichen Götter und die sterblichen Menschen, wohnt, was geworden ist, und was da künftig sein wird“ [4]); wenn der Neuplatoniker dazu bemerkt: „Denn er ist mit dem Gedanklichen (*τῶν νοητῶν*) erfüllt und hat die gesonderten Ursachen der Dinge in sich, vermöge deren er die Menschen und überhaupt alle Wesen schafft“ [4]), so sagt er *διαλεκτικῶς* dasselbe, was der priesterliche Seher *συμβολικῶς* oder *ἐνθεαστικῶς* ausdrückte; das hohe Alter des Symboles vom Auge ist durch die gleiche ägyptische Vorstellung verbürgt, abgesehen von der verwandten Mysterienlehre [5]). Die Geistigkeit des Schaffens wird in der griechischen Theologie wie anderwärts, als Aussprechen des Schöpferwortes apperzipiert. Die Vak und das Honover finden ihr Analogon in der *αὐδὴ πατρός* bei Orpheus: „Beim Himmel beschwöre ich dich, dem weisen Werke des großen Gottes, bei der Stimme (*αὐδήν*) beschwöre ich dich des Vaters, die er vom Anbeginn erschallen ließ (*φθέγξατο πρῶτον*), als er die ganze Welt nach seinen Ratschlüssen gründete“ (*ἑαῖς στηρίξατο βουλαῖς*) [6]). Eine jüdische Fälschung

---

[1]) Unten §. 26. — [2]) Ar. met. XII, 10, 17. — [3]) Unten §. 33. — [4]) Procl. in Plat. Parm. IV u. Orph. ed Ab. p. 204. — [5]) Oben §. 4, 2 u. §. 3, 3. — [6]) Just. M. Coh. 15; Orph. p. 220.

bei diesen Versen anzunehmen, ist schon darum unstatthaft, weil die Bibel die Konzentration des Schöpfungsaktes in einen göttlichen Ausspruch garnicht hat und es ganz ausgeschlossen ist, daß ein Jehohvahdiener bei diesem Schöpferworte schwören sollte.

Die Überweltlichkeit des Demiurgen tritt darin hervor, daß die Schöpfung durch Mittelglieder geschieht, also nicht die göttliche Substanz in Anspruch nimmt. Zeus hat nach der Auffaugung des Phanes-Metis die „Grundgestalt von Allem", *δέμας ἁπάντων*, in sich [1]) also das Vorbild der Schöpfung. Die Durchführung derselben geschieht durch jene Scheidung des Vielen, welches doch Eines bleibt, die Zeus gemäß der Antwort des Orakels der Nacht auf die Frage: *πῶς δέ μοι ἕν τε τὰ πάντ' ἔσται καὶ χωρὶς ἕκαστον;* vornimmt; der Bescheid lautet: „Umschließe Alles mit dem Äther: die unermeßliche Erde und das Meer und alle Zeichen, die am Himmel ihren Kranz bilden, und spanne das mächtige Band um alles herum, die goldene Kette, an den Äther sie knüpfend" [2]).

Wie in jenem *δέμας* die platonische Ideeenwelt, so ist in der goldenen Kette der Gestirne die aristotelische Lehre von den vermittelnden Astralgeistern vorgebildet.

7. Diese theistisch-transzendente Gottesvorstellung durchdringt nun freilich nicht die ganze Gedankenbildung der physischen Theologie; vielmehr herrscht neben ihr eine bis zum Pantheismus fortgehende Anschauung der göttlichen Immanenz. In zahlreichen orphischen Bruchstücken erscheint Zeus als Eins mit der Welt und kann das: *Διὸς δ'ἐκ πάντα τέτυκται* nicht in jenem Sinne einer Präformation der Dinge im göttlichen Geiste, sondern nur als ein Erquellen, eine wie immer geartete Emanation verstanden werden [3]). Es ist dann der chthonische Zeus, der makrokosmische Mensch, der vorschwebt, dessen Leib die Welt bildet, der aufgerollte Gott, das niedere Brahman. Mit dieser Anschauung

---

[1]) Orph. p. 200. — [2]) Orph. 201; oben §. 2, 4. — [3]) Vgl. bes. Orph. p. 167, 202 u. oben §. 3, 3.

hängt die andere zusammen, daß der Uranfang eine bestimmungslose Potenz war, welche vorzugsweise als die **Nacht** bezeichnet wird, das Avjaktam der Inder, das Ensoph der Kabbalah. Diese Vorstellung „der Theologen, die Alles aus der Nacht entspringen lassen“ (*οἱ ἐκ νυκτὸς γεννῶντες*) verfällt Aristoteles' gerechtem Tadel, und er stellt jenen die Physiker, „welche lehren, daß anfangs alle Dinge beisammen waren“ zur Seite [1]), indem er den Pantheismus der physischen Theologie als die Quelle des Monismus der Physiker ansieht.

Wenn die Theosophie der Inder von der Gleichsetzung von Gott und Welt zu der Identifikation von Gott und Selbst und von Welt und Selbst fortschritt, so zeigt die physische Theologie der Griechen nicht die gleiche Konsequenz, offenbar durch ihr theistisches Element zurückgehalten. Aber den Weg zu jener Vollendung des Monismus betritt sie wenigstens in den Theologemen vom **makrokosmischen Menschen**. Wird die Welt als Mensch gedacht, so wird auch der Mensch als Inbegriff der Welt gefaßt: der makrokosmische Mensch und der menschliche **Mikrokosmus** gehören zusammen. Darauf beruht bei den Indern die Gleichsetzung des Brahman mit dem Atman, bei den Griechen die Gleichsetzung der Göttin des Weltstoffes Kore-Persephone mit der Pupille des Auges, die wie jene das Licht in ihrem feuchten Dunkel aufnimmt [2]). Die Griechen beschränken sich auf partielle Folgerungen aus dieser Anschauung, welcher Art die Lehre des Empedokles ist, daß wir Erde durch Erde sehen, Wasser durch Wasser u. s. w. [3]), d. h. daß wir jedes Daseinselement der Welt durch das in uns liegende gleiche Element erkennen.

In Aristoteles' Erkenntnislehre, wonach „die Seele in gewissem Sinne Alles ist“, *ἡ ψυχὴ ἐστί πως πάντα*, wird dem Gedanken die materielle Fassung abgestreift, und zugleich mit gutem Bedacht das *πώς* mit Hülfe des Begriffes der *δύναμις*, der Potentialität, genügend festgelegt, um nicht in die Bahnen des Vedanta zu ge-

[1]) Ar. Met. XII, 10, 18. — [2]) Oben §. 3, 3. — [3]) Ar. de an. I, 2, 6.

raten; der mächtige Impuls der mystischen Anschauung bleibt gewahrt, ohne sie zum Subjektivismus auswachsen zu lassen.

Die mystische Vorstellung vom Weltumtriebe und der Seelenwanderung ist ein wesentliches Element, das aus der Theologie in die Philosophie übergeht. Die orphischen Verse: „Das Wasser ist der Tod der Seele; sie ist der Tauschwert (ἀμοιβή) des Wassers; aus dem Wasser wird Erde, aus der Erde wird Wasser, aus diesem wieder Seele, welche den ganzen Äther ablöst" (ἀλλάσσουσα) wiederholt Herakleitos wörtlich, wenn er sagt: „Für die Seelen ist es Tod Wasser zu werden, für das Wasser ist es Tod Erde zu werden; aus Erde aber wird Wasser; aus Wasser die Seele" [1]). Die empedokleischen Verse über den κύκλος ἀνάγκης, den Sansara, geben lediglich die Mystenlehre wieder.

Die Erdenwelt gilt dem Mysten, von der Heimat der Seele aus angesehen, als Unterwelt, und darum der Hades nur als Wiederholung der Erdenwelt. Die vier Ströme der Unterwelt sind die vier Elemente: Okeanos das Wasser, Kokytos oder Styx die Erde, Pyriphlegethon das Feuer, Acheron die Luft, διὸ καὶ Ὀρφεύς τὴν Ἀχερουσίαν λίμνην ἀερίαν καλεῖ [2]). Die Vorstellung von dem Niedersteigen der Seele aus ihrer himmlischen Heimat ist die Grundlage der Anthropologie der großen griechischen Denker; augenfällig bei Pythagoras und Platon, welcher letztere auch das mystische Weltsymbol der Höhle aufnimmt, aber auch bei Aristoteles, der den Menschengeist „zur Thür herein", θύραθεν, kommen läßt, wahrscheinlich auch im Ausdrucke den mystischen Sprachgebrauch aufnehmend.

Auch auf griechischem Boden erscheint der mystische Zug als das den spekulativen Trieb unmittelbar weckende und befruchtende Element der Religion und Theologie. Das Streben, vorzudringen zur Erkenntnis der Natur der Gottheit und des Göttlichen, konnte nur Aufschwung gewinnen, wenn diese als immanent, die Seele

---

[1]) Clem. Al. Strom, VI, p. 265, u. Orph. p. 248, woselbst die Konjekturen über die orphischen Verse angegeben sind. — [2]) Orph. p. 215.

als gottverwandt und für Gott bestimmt gefaßt wurde. Die älteste Spekulation der Griechen, die Physik, entspringt aus der physischen Theologie, und zwar aus deren mystischem, pantheistischem Elemente, aber das theistische Element derselben und der gesetzhafte Zweig der Theologie sind stark genug, eine neue, höhere Denkrichtung hervorzutreiben, die nicht wie die Purva-mimansa zu einer untergeordneten Stellung verurteilt bleibt, sondern die Höhe der griechischen Spekulation bezeichnet. In dieser Kraft des gesetzhaft-theistischen Zuges tritt das hohe Alter der religiösen Gedankenbildung der Griechen hervor; die altertümlichen Formen des indischen Pantheismus dürfen darüber nicht täuschen, daß er ein sekundäres Gebilde ist. Die Sprachen bieten hier ein Analogon dar: Als man das Sanskrit kennen lernte, glaubte man in ihm die primitivste der indogermanischen Sprachen vor sich zu haben, mit der verglichen, das Griechische ein Spätling sei; die nähere Forschung hat gezeigt, daß so manches, was für einen Rest des Gemeingutes galt, spezifisch indischen Ursprungs ist, und daß gerade das Griechische vieles Ursprüngliche bewahrt hat.

---

§. 14.

Hervorgang der Physik aus der physischen Theologie.

1. Die physische Theologie hat die φύσις, das Wesen der Gottheit, der Götter zum Gegenstande, die Denker aber, welche, unter Vortritt von Thales von Milet, die Alten als die ältesten Philosophen und als φυσικοί bezeichnen, machen die φύσις, das Wesen alles Seienden, zum Objekte ihrer Untersuchung. Sie gehen nicht sowohl auf eine Naturlehre, als vielmehr auf eine Naturenlehre aus. So tritt auch im Namen ihr Anschluß an die physische Theologie deutlicher hervor, als wenn man φύσις mit Natur im Sinne von Körperwelt übersetzt. Auch diese Übersetzung ist berechtigt; denn das φυσικὸν φιλοσοφίας μέρος handelt von der natürlichen Welt, περὶ κόσμου καὶ τῶν ἐν αὐτῷ [1]) und jene φυσικοί sind auch Naturforscher; die andere Gebrauchsweise des Wortes ist aber nicht weniger allgemein; man sagte: ἡ τῶν πάντων φύσις, τῶν ὄντων φ., τῶν ὅλων φ. [2]). Platon spricht von einer φύσις τῶν ἀριθμῶν, φ. τοῦ ἀγαθοῦ [3]), wo unter dem Ausdrucke das Wesen, das Prinzip des Dinges, die Quelle seiner Eigenschaften verstanden ist. In diesem Sinne ist das φυσικὸν εἶδος der Theologie [4]) und der Ausdruck φυσιολογεῖν περὶ θεοῦ gemeint [5]). Ohne Zusatz bezeichnet φύσις das Wesen oder den Ursprung des Seienden überhaupt, die Urnatur, und so kann es Platon mit περὶ

---

[1]) Diog. L. I. 18, vgl. Plat. Prot. p. 315 c. περὶ φύσεώς τε καὶ τῶν μετεώρων ἀστρονομικά. — [2]) Xen. Met. I, 1, 4; 11, 12 u. f. — [3]) Plat. Rep. VII. p. 525 c; VI. p. 493 c. — [4]) Oben §. 10, 4. — [5]) Diod. III, 62 u. f.

τὰ πρῶτα γένεσις gleichsetzen[1]) und Aristoteles mit *ἀρχή*[2]). In dem mehrfach vorkommenden Ausdrucke *φυσιολογεῖν περὶ τῶν ἀρχῶν* ist beides verknüpft. So werden die *φυσικοί* auch *φυσιολόγοι*, d. i. Wesensforscher oder Erforscher des Wesensgrundes, genannt.

Dem im Namen ausgedrückten Anschlusse der Physik an die physische Theologie entspricht nun auch der Anschluß in der Sache. Thales hat eine lange Reihe von Theologen zu Vorgängern, wenn er das Wasser als *ἀρχή* oder *φύσις* hinstellt; Anaximander führt die alte Intuition vom Chaos fort, wenn er das Bestimmungslose, das *ἄπειρον*, als Weltgrund setzt; und ebenso fußt der dritte der Milesier, Anaximenes, auf den Intuitionen vom göttlichen Hauche, dem Atem der Welt, dem allumfassenden Äther, wenn er die Luft zum Prinzip macht.

Das Gedankenelement der alten Gotteslehre, auf welches diese Männer ihre Begriffsbildung stützen, ist jenes pantheistische, wie es uns vorzugsweise in der Mysterienlehre, zumal im bakchischen Glaubenskreise entgegentrat. Sie suchen das All-Eine, von dem Alles ausgeht und in das Alles wieder zurückkehrt[3]). Wie ihre Vorgänger, fassen sie es als göttlich und natürlich, als geistig und körperlich zugleich. Sie sind so wenig Materialisten, wie die alten Priester, welche vom Urgewässer, von der Öde des Anfangs und vom göttlichen Äther gesungen hatten. Die Dinge sind ihnen ein *θεῖον*, der Stoff ist ihnen beseelt und begeistet und der Geist stofflich; mit dem gangbaren Ausdrucke Hylozoismus ist ihre Lehre ganz wohl bezeichnet.

Wenn es von Thales heißt, daß er einen Gott und Geist lehrte, der alles aus dem Wasser bildete[4]), so ist dies die Wassergottheit selbst, die aus sich die Welt gestaltet; und wenn er die Welt beseelt, *κόσμον ἔμψυχον* nennt und mit Geistern erfüllt, *δαιμόνων πλήρη*, denkt[5]), so wird damit die *ἀρχή*, die heilige Urfeuchte, als Seele angesehen, nicht aber ein zweites Prinzip ein-

[1]) Plat. Legg. X. p. 892 c. — [2]) Ar. Met. V, 1 fin. — [3]) Ar. Met. I, 3. — [4]) Cic. de nat. deor. I, 10. — [5]) Diog. L. I, 27.

geführt. Die Unklarheit, daß das Wasserelement bald als der Urstoff, bald als letzter Urgrund angesehen wird, trat uns auch in den morgenländischen Kosmogonieen entgegen[1]); wie die Inder sagen konnten: „das Wasser oder der Glaube“, so konnte Thales Gott, Geist, Geister, Seele, Wasser in Eins bilden, oder vielmehr die einheitliche Intuition ohne Zerlegung beibehalten, wie sie in der Gestalt eines Proteus, der in alle Dinge übergeht und alle Dinge kennt, ausgesprochen ist.

Auch das ἄπειρον des Anaximander ist nicht der Rohstoff der Welt, vielmehr die dämmernde Uröde, voll göttlicher Kräfte und darum selbst göttlich; er nennt es θεῖον, ἀθάνατον, ἀνώλεθρον und läßt es Alles umfassen, περιέχειν, und Alles leiten, κυβερνᾶν[2]), wodurch es dem Äther, Zeus, Adrasteia gleichgesetzt wird.

Anaximenes leitet aus seinem Prinzipe, der Luft, ab: „das Werdende, das Gewordene und das Künftige, die Götter und göttlichen Dinge und Alles, was davon stammt[3]).“ „Wie unsere Seele uns zusammenhält (συγκρατεῖ), so umspannt (περιέχει) die ganze Welt Hauch und Luft“ (πνεῦμα καὶ ἀήρ)[4]). Die Luft ist ἄπειρον, wie der Urgrund Anaximanders[5]). Auch hier ist die Luft ebensowohl als Stoff, wie als gestaltender Drang und Gedanke verstanden[6]). Der Pantheismus der Mysterienlehre, die Anschauung von dem weltwerdenden Gotte, dessen Glieder das All bilden, dessen Weisheit es durchleuchtet und erkennbar macht, bildet eben den Hintergrund dieser Philosopheme[7]).

Daß aber auch der eigentlich mystische Zug jener religiösen Gedankenbildung, das Hinausstreben aus dem Weltumtriebe mit seiner Unvollkommenheit und Unberechtigtheit und das Zustreben zu dem All-Einen, in welchem sich alle Unruhe befriedet, schon in dieser ältesten Philosophie mitwirkt, läßt sich aus mehrerem entnehmen. Die Lehre vom Wasser bezeichnet Platon als verwandt mit jener

1) Vgl. Schermann, Philos. Hymnen S. 91. Oben §. 4, 4; 7, 4. — 2) Ar. Phys. III, 4. — 3) Hipp. Ref. I, 7; vgl. Aug. de civ. Dei VIII, 2. — 4) Plut. de plac. I, 3. — 5) Plut. ap. Eus. Pr. ev. I, 8. — 6) Über die Luft als mythischen Urgrund vgl. Ludwig Rigv. III, S. 321. — 7) Über deren theologischen Elemente überhaupt oben §. 10, 2.

vom steten Flusse der Dinge, also vom Weltumtriebe, wie sie bei Herakleitos ausgebildet erscheint[1]); Thales lehrte die Seelenwanderung, deren Grundlage ja die Vorstellung von dem Sansara, dem *κύκλος ἀνάγκης*, bildet; er erklärte, daß sich Leben und Tod nicht unterscheiden, wie nachmals Herakleitos sagt: Tod ist Leben, Leben Tod. Anaximander sagt, daß die Dinge in den Urgrund zurückkehren müssen „nach Gebühr“, *κατὰ τὸ χρεών*, indem sie „Buße leisten und Strafe zahlen für ihr Verschulden“, *διδόναι γὰρ τίσιν καὶ δίκην τῆς ἀδικίας*[2]), worin der Gedanke der vedantischen Mystik ausgesprochen wird, daß alles Endliche gar nicht sein sollte; derselbe Denker hat aber auch die Lehre von den unzähligen aufeinanderfolgenden Welten, also den Manvantara's der Inder[3]). Darin sind nicht indische Einflüsse zu erkennen, wohl aber mystische Intuitionen und Denkmotive, wie wir sie bei den Indern und nicht anders bei den Juden als Keimkräfte der Spekulation antrafen.

Eine weitere Analogie zwischen den Anfängen der griechischen Philosophie mit denen der Inder tritt in der Anlehnung an die sakralen Wissenschaften hervor. Wie die Vertreter der Sankhjalehre und ihrer Schößlinge Mathematik, Natur- und Sprachkunde heranziehen, so auch die ältesten griechischen Denker. Thales stellte Sätze über das Dreieck und den Kreis auf, lehrte die Einteilung des Himmels in Zonen, verbesserte die nautische Sternkunde und sagte eine Sonnenfinsternis voraus; sein Gesichtskreis war also durch Erkenntnisse in dieser Richtung, die natürlich nicht von ihm herrühren, aber doch verarbeitet waren, mitbestimmt. Anaximander zeichnete eine Erdkarte, schätzte den Erdumfang und die Größe der Sonne und des Mondes, verfertigte einen Himmelsglobus und konstruierte astronomische Schattenmesser (*γνώμονες*), wiederum nicht als Erfinder, aber doch als Kenner[4]).

---

[1]) Theaet. p. 152 e, 179 e, 180 c, 181 b. — [2]) Simpl. Phys. fol. 6 a. — [3]) Cic. de nat. deor. I, 10; vgl. oben §. 7, 6. — [4]) Daß die Griechen schon zu Homers Zeit Gnomonen hatten, geht aus der Stelle der Odyssee 15, 404 hervor, wo von einer Insel gesagt wird, daß dort *τροπαὶ ἠελίοιο* seien, womit nur ein Apparat gemeint sein kann.

Das naturkundliche Interesse war für diese Denker mitbestimmend bei der Wahl ihrer Prinzipien. Thales reflektierte auf das Feuchte der Nahrung und des Samens, auf das Bedürfnis der Pflanzen nach Befeuchtung, auf die Erfüllung der Atmosphäre mit feuchten Dünsten, welchen er sogar die Erhaltung der Sonne und der Gestirne zuschrieb, und auf die Umgürtung der Erde durch den Okeanos[1]. Anaximander läßt aus dem Bestimmungslosen das Warme und das Kalte, das Feste und das Flüssige, und andere Gegensätze sich ausscheiden, ἐκκρίνεσθαι[2]; man darf annehmen, daß ihn das Reflektieren auf solche Gegensätze mitbestimmt habe, deren Indifferenz im ἄπειρον als Ausgangspunkt zu setzen. Anaximenes reflektiert wieder auf die Naturerscheinung der Verdünnung und Verdichtung und findet in der Luft einen Stoff, der ihm zu beiden Veränderungen geeignet scheint: sie wird durch Verdünnung zum Feuer, durch Verdichtung zum Wind, Gewölk, Wasser, Erde, Stein[3].

Verglichen mit den Theologen zeigen die Milesier eine Herabverlegung des Standortes, den sie den Naturerscheinungen näher wählen. Auch sie nehmen ein Göttliches zum Ausgangspunkte, aber nicht wie das jener Gotteslehrer, „die immer das Höchste vor Augen hatten"[4], sondern ein solches, das in die Welt der Dinge sichtlich eingreift, ein μέσον, von dem sie aufwärts und abwärts steigen konnten, freilich nur abwärts stiegen.

2. Die Philosophie der Milesier, so weit wir sie auf Grund der dürftigen Angaben beurteilen können, zeigt einen doppelten Mangel; einerseits verarbeitet sie die Fülle der Intuitionen und Gedanken, welche der Mythus und die älteren Theologen ihr darboten, nur zu so geringem Teil, daß die in ihr vorliegende Gedankenbildung gegen jene ältere gehalten, geradezu ärmlich erscheint, und andrerseits gewährt sie dem mystisch-spekulativen Zuge nur einen beschränkten Spielraum. Nach beiden Seiten brachte die folgende Entwicklung eine gewisse Ergänzung, nach jener ersten Seite gewährte

[1]) Ar. Met. I, 3. de cael. II, 13. Plut. de plac. I, 3. — [2]) Simpl. Phys. f. 32 b. — [3]) Ib. u. Eus. Praep. ev. I, 8. — [4]) Oben §. 1, 3.

eine solche die Physik eines Anaxagoras und Empedokles, nach der andern Seite die Mystik des Herakleitos und der Eleaten. Auch hier springt eine Analogie mit der Entwicklung der indischen Philosophie in die Augen, bei welcher die Sankhjalehre auf der einen Seite durch die Joga- und Vaiçeschika-lehre, auf der andern durch das Vedantasystem fortgebildet wird.

Anaxagoras erinnert an Patandschali, indem er wie dieser dem theistischen Elemente Aufnahme gewährt. Er bestimmte den materiellen Urgrund im Anschlusse an den Vers des alten Sängers Linos: „Es war einstmals die Zeit, da Alles zugleich war“ (*ἅμα πάντα πέφυκεν*)[1]; aber er vergeistigte zugleich den Hauch (*πνεῦμα*) des Anaximenes zum Geiste *νοῦς*. Seine Schrift begann mit den Worten: „Alle Dinge waren zusammen (*ὁμοῦ*), da kam der Geist und gestaltete sie“ (*διεκόσμησε*)[2]. Daß er den Geist Zeus gleichsetzte, wird von ihm nicht ausdrücklich berichtet, wohl aber von seinen Schülern, die schwerlich darin von dem Meister abgewichen sein werden. „Die Anaxagoreer“, heißt es, „deuten die mythischen Götter, Zeus als Geist, Athene als Kunst“[3]. Bei der Einführung des Nus war selbstverständlich nicht die Anerkennung eines geistigen Urgrundes neu, denn diesen hatte im Morgen- und Abendlande die Religion von je geglaubt, hatten die Theologen von je gelehrt, sie gehörte, wie Platon sagt, zu den ältesten Offenbarungen[4]), aber neu war die Einführung dieses Prinzips in den von den Milesiern begründeten physikalisch-biologischen Gedankenkreis. In jene Versuche, die Naturerscheinungen durch Erstarrung und Verflüchtigung, Ausscheidung und Verbindung, Verdichtung und Verdünnung zu erklären, warf Anaxagoros den Gedanken hinein, daß dabei auch eine zwecksetzende, also geistige Ursache in Betracht gezogen werden müsse. Er sprach in einem ganz anderen Zusammenhange vom Nus, als es die Theologen gethan, die diesen als kosmische Macht vor der Welt als Zeus oder Metis oder Athene, oder als das von Athene gerettete Gottesherz des Zagreus besungen, aber nicht nicht wie

[1]) Diog. L. I, 4. — [2]) Ib. II, 6. — [3]) Sync. Chron p. 282 bei Orphica ed. Abel p. 263. — [4]) Oben §. 1, 3.

nun Anaxagoras unternahm, im Haushalte der Natur, in der Werkstatt des dinglichen Daseins aufgesucht hatten.

Auf Anaxagoras' Anschauungen liegt ein Abglanz jener erhabenen Intuitionen. Wenn er vom Nus sagt, daß er *μοῦνος αὐτὸς ἐφ' ἑωυτοῦ*, *ἄκρατος* und *ἀπαθής* sei, so drückt er *διαλεκτικῶς* aus, was der Mythus von dem schwebenden Zeus, der weder Himmel noch Erde noch Meer berührt, *συμβολικῶς* gesagt und die ältesten Seher *ἐνθεαστικῶς* geschaut hatten[1]); und ebenso wirkt das hehre Bild der jungfräulichen Athene nach, wenn er den Geist *ἀμιγής*, *καθαρός* nennt. Auch das Chaos, von dem Anaxagoras anhebt, faßt er tiefer als die Milesier: es ist die *πανσπερμία*, der „Inbegriff von aller Dinge Samen und vielfachen Gestalten (*ἰδέα*) und Werdelust (*ἡδονή*)“[2]), mehr der Prakriti Kapila's als dem *ἄπειρον* zu vergleichen. Die darin gebundenen Kräfte werden seelisch und geistig gedacht: „Was eine Seele hat, das Größere wie das Kleinere, darin waltet (*κρατεῖ*) der Geist“[3]). Vom Menschengeiste gilt das Gleiche, wie vom Weltengeiste: „er ist ungemischt, *ἀμιγής*, damit er Alles bewältige“ (*κρατῇ*), das heißt erkenne; er ist einfach und leidlos (*ἀπαθής*), er empfängt nichts von den Dingen, darum ist die Sinneswahrnehmung, weil ein leidentlicher Zustand (*μετὰ λύπης*), nicht seine angemessene Thätigkeit[4]). Seine Vollkommenheit und Glückseligkeit ist das Erkennen: „Dem Menschen ist es besser zu sein, als nicht zu sein, weil er, wenn er ist, den Himmel und die Ordnung des Kosmos betrachten kann“[5]); in diesem Sinne nannte Anaxagoras den Himmel sein Vaterland[6]).

Durch diese Freude an der geistig bewältigten Wirklichkeit unterscheidet er sich wesentlich von dem indischen Denker, aber er kommt Kapila wieder nahe, insofern er den Nus wohl als Grund der Zweckmäßigkeit, aber nicht als zwecksetzend ansieht, was auch von dem Puruscha gilt. Er faßte zwar den Geist als den ersten

---

1) Oben §. 13, 5. — 2) Ar. de gen. et corr. I, 1. Simpl. Phys. fol. 33 b. — 3) Ib. — 4) Ar. de an III, 4. Theoph. de sens. 27. — 5) Ar. Eth. Eud. I, 5. — 6) Diog. L. II, 7.

Beweger, aber wie wir aus Aristoteles' Beistimmung schließen dürfen, nicht nach Art eines Handelnden, sondern im Sinne eines erstrebten Zieles[1]). Darauf und auf die darin liegende Leugnung der Vorsehung dürfte sich der Verdacht des Atheismus gegründet haben[2]). Daß er das Durchgreifen des Zweckgedankens in der Natur verkannte, machen ihm auch Platon und Aristoteles zum Vorwurfe[3]). Wie weit er trotz seines geistigen Prinzips davon entfernt war, die gedankliche Welt mit ihrem allgemein-gültigen Wahrheitsgehalte anzuerkennen, wozu ihm die physische Theologie Fingerzeige genug hätte geben können, zeigt die Bemerkung seinen Schülern gegenüber, daß das Wirkliche für Jeden so beschaffen sei, wie er es ansehe, (*τοιαῦτ' αὐτοῖς ἔσται τὰ ὄντα, οἷα ἂν ὑπολάβωσιν*)[4]) und sein Spielen mit dem Einfalle, der Schnee sei eigentlich schwarz, weil das Wasser so sei, aus dem er geworden[5]), ein nachmals von den Halbdenkern, welche die Sinneswahrnehmung subjektivierten, gern aufgegriffener Gedanke.

Noch mehr als Anaxagoras sucht Empedokles die Gedankenfülle der physischen und mythischen Theologie in seine Spekulation aufzunehmen und in ihm findet in gewissem Sinne die von den Milesiern begonnene Naturbetrachtung ihren Höhepunkt. Da aber seine Stellung in der griechischen Philosophie nicht ohne Rücksichtnahme auf Pythagoras zu verstehen ist, kann erst später auf ihn eingegangen werden[6]).

4. Der mystische Zug, der der eigentliche Nerv der All-Eins-Lehre der Milesier ist, aber ihre Gedankenbildung noch nicht beherrscht, kommt zur volleren Geltung in dem Systeme des Ephesiers Herakleitos und dem der Eleaten, welche die Stelle bezeichnen, wo sich die ältere Spekulation der Griechen der Brahmavidja der Inder am meisten annähert.

Es ist ungewöhnlich, jene beiden Systeme nach ihrer Verwandtschaft zu betrachten, da sie sich vielmehr als polare Gegen-

[1]) Ar. Phys. VIII, 5, 6. — [2]) Plut. Pericl. 32. — [3]) Plat. Phaed. p. 98 sq. Ar. Met. I, 4; de part. an. IV, 10. — [4]) Ar. Met. IV, 5. — [5]) Sext. Emp. Pyrrh. hyp. I, 33. — [6]) Unten §. 22.

sätze darbieten. Das herakleiteische πάντα ῥεῖ ist der volle Gegensatz zu dem eleatischen ἓν ἑστὸς τὸ πᾶν; der ephesische Denker, der Vertreter des absoluten Werdens, polemisierte gegen Xenophanes, den Gründer der eleatischen Schule, welche das absolute Sein lehrt, und dessen Nachfolger Parmenides wieder gegen Herakleitos; auch den Gegensatz zwischen ionischem und dorischem Wesen hat man in den beiden Denkrichtungen wiederfinden wollen. Allein näher betrachtet, behandeln beide dasselbe Problem: den Weltumtrieb und den durch denselben verdeckten Urgrund; bei Herakleitos steht jener im Vordergrunde, aber es wird doch ausgeblickt auf das ihn befriedende höchste Prinzip; bei den Eleaten fällt der Weltumtrieb in das Reich des Scheines gegenüber dem unentwegten Sein, aber es wird doch auch unternommen, das Gesetz dieser Scheinwelt zu finden, wie denn Parmenides einen ganzen Teil seines Lehrgedichtes diesem Produkte der Täuschung widmet.

Für einen Vedantisten würde sich die Charakteristik der beiden Denkrichtungen sehr einfach gestalten: Herakleitos faßt vorzugsweise das niedere Brahman ins Auge, die Eleaten das höhere, aber sie beschränken sich doch nicht schlechthin auf den gewählten Standort, da eben beides zusammengehört. Der Form nach kann Herakleitos' änigmatische Kürze an die Sutren erinnern; gleich diesen wurde die dunkle Schrift des Ephesiers von seinen Schülern und nachmals von den Stoikern kommentiert; die eleatische Poesie ist allenfalls dem Bhagavadgita vergleichbar.

Über dem ewigen Flusse der Dinge, welchen jener so nachdrücklich lehrt, übersieht er doch keineswegs ein darüber hinausliegendes Prinzip; auch er kennt „einen Pol, in der Erscheinungen Flucht“ und einen Haltpunkt der wechselnden Gedanken. Er spricht von einer εἱμαρμένη, dem λόγος, der durch das Wesen der Dinge hindurchgeht, zugleich aber ein ätherischer Körper sei, der Same des Geschehens im All, daß Maß der geregelten Wiederkehr der Erscheinungen [1]), und von einem damit identischen „gedanklichen

[1]) Stob. Ecl. phys. I, 5.

und geistigen Allumfassenden", περιέχον λογικὸν καὶ φρενῆρες, also einem intelligiblen und zugleich intellektuellen Weltträger des Alls, oder gleichsam Rahmen des Weltumtriebes. Es ist der θεῖος λόγος, dessen Hauch wir einatmen, wodurch wir denkend, νοερός, werden, und von dem die λόγοι und μέτρα ausgehen, welche die Dinge bestimmen[1]), und der θεῖος νόμος, aus dem alle menschlichen Gesetze ihre Nahrung saugen, „denn er gebietet, wie er will, und thut Jedwedem genug und überragt Alles"[2]). Dies ist das σοφόν, weise und Weisheitsinhalt zugleich, abgetrennt (κεχωρισμένον) von allem andern[3]), also verwandter dem Nus des Anaxagoras als dem umtreibenden Urstoffe der Milesier.

Das unentwegte All=Eine, das nur ist, aber in keinen Werdeprozeß eingeht, ist zwar der Stützpunkt der eleatischen Gedankenbildung, aber diese wendet sich darum von der Welt, wie sie uns die Sinne zeigen, nicht gänzlich ab. Xenophanes spricht von der Erde, „aus der Alles ist und in die Alles zurückkehrt"[4]), und eignet sich die alte Lehre von den vier Elementen an[5]). Parmenides erklärt Feuer und Erde für die gestaltenden Gottheiten[6]); die Kosmologie seines Lehrgedichts reiht sich den älteren Darstellungen an, wenngleich mit dem Vorbehalte, nur die δόξα, die Avidja, darzulegen.

Verschwistert erscheinen die herakleiteische und die eleatische Lehre, insofern beide in der Mysterientheologie wurzeln. Von der ersteren ist dies vielfach bezeugt und tritt uns auf Schritt und Tritt entgegen. Ein Epigramm sagte von dem dunklen Buche des Ephesiers, es werde sonnenhell für den, welchen ein Myste einführt[7]). „Für wen hat denn", sagt Clemens von Alexandrien, „Herakleitos geschrieben? Für Bakchen, Mysten, Magier, Nachtschwärmer"[8]). Hippolytos weist nach, daß die Häretiker aus ihm

[1]) Sext. Emp. adv. math. VII, 127. — [2]) Stob. Flor. 3, 84. — [3]) Stob. Flor. 3, 81. — [4]) Sext. Emp. adv. Math. X, 313. Hipp. Ref. X, 6. — [5]) Diog. L. IX, 19. — [6]) Cl. Al. Protr. p. 19. — [7]) Diog. Laert. IX, 16; vgl. zu dem Folgenden oben §. 3, 1. — [8]) Cl. Al. Protr. p. 22.

schöpfen und daß Noetos mehr σκοτεινοῦ als Χριστοῦ ist[1]); was jene bei ihm suchten, war aber die Mysterienlehre, das dunkle Buch war ihnen eine Glaubensurkunde. Als Myste erscheint er in seiner Abgeschlossenheit und Verachtung der Menge; im Alter lebte er in Bergeseinsamkeit von Pflanzenkost, ein rechter Vanaprastha[2]). Der weltgewordene und doch in göttlicher Herrlichkeit verharrende Dionysos schwebt ihm vor, wenn er sagt: das All ist teilbar und unteilbar, geworden und ungeworden, sterblich und unsterblich, Gedanke (λόγος), Ewigkeit, Vater und Sohn, gerechter Gott[3]). Dem bakchischen Mystenglauben giebt er Ausdruck, wenn er sagt, daß Hades und Dionysos derselbe Gott seien, daß die Sterblichen unsterblich werden und die Unsterblichen sterblich, daß die Menschen das Leben gewinnen durch der Götter Tod und sterben, um jener Leben zu teilen[4]), daß die trockene Seele, d. h. die dem göttlichen Feuer verwandte, besser ist als die nasse Seele, d. h. die in die feuchte Erdenwelt versunkene, und daß darum das Wasser der Seele Tod, die Erde des Menschen Grab ist, aber wieder des Wassers Spenderin, aus dem wieder Seelen erstehen[5]). So konnte gesagt werden, daß er das Meiste aus Orpheus geschöpft habe[6]).

Der ganze Zug seiner Spekulation ist mystisch und erinnert mehrfach, selbst in der Wahl der Ausdrücke, an die Upanischaden, worin sich nicht ein historischer Zusammenhang, aber eine innere Verwandtschaft ausspricht. Wenn er sagt: „das Nämliche ist das Lebendige und das Tote, das Wachende und das Schlafende, das Junge und das Alte, denn Dieses schlägt in Jenes um und wieder Jenes in Dieses. Wie man aus demselben Thon (πηλοῦ) Dinge formen und wieder auflösen und wieder formen und wieder auflösen kann, eines nach dem andern ohne Aufhören, so hat die Natur aus dem nämlichen Stoffe (ὕλης) vorzeiten unsere Vorfahren hervorgebracht, mit ihnen zusammenhängend unsere Väter und dann uns und sie wird Andere und Andere im Umlaufe erstehen lassen“

1) Hipp. Ref. IX, 8 sq. — 2) Diog. L. IX, 3. — 3) Hipp. l. l. 9. — 4) Hipp. l. l. Cl. Al. Paed. III. 1. p. 92 u. f. — 5) Cl. Al. Strom. VI. p. 265. — 6) Jb. p. 267.

(*ἀνακυκλήσει*)[1]) — so ist es dasselbe Bild, welches mehrere Upanischaden anwenden, die an dem Thonklumpen, der allein in allen Umwandlungen bleibt, die Nichtigkeit alles Endlichen, das bloßer Name ist, nachweisen[2]), nicht zu gedenken der Wiederkehr der Seelen in der Geschlechterfolge, auf der die indische Inkarnationslehre fußt[3]). Die Apokatastasis oder Avantara, die Erneuerung der Welt in bestimmten Perioden, ist eine der Hauptlehren des herakleiteischen Systems. Wie die Inder, so beschäftigt Herakleitos mehrfach das Verhältnis von Wachen und Schlafen, und wie jene stellt er die Bilder des Schlafes höher als die des Wachens, da diese uns in den Weltumtrieb mit seiner Vergänglichkeit verwickeln: „Tod“, sagt er, „ist, was wir wachend sehen, was wir aber im Schlafe (*εὕδοντες*) sehen, ist Traum“ (*ὕπνος*)[4]). Die Brihad-aranjaka-Upanischade preist den Schlafenden in gleichem Sinne: „Der goldne Geist, der einige Wandervogel, im Traumesstande schweift er auf und nieder und schafft als Gott sich vielerlei Gestalten“[5]). Von dem Tode des wachen Lebens befreit aber nach Herakleitos endgültig erst der Tod des Leibes: „Friede und Ruhe (*ἠρεμίαν καὶ στάσιν*) sprach er der Welt ab, denn dazu gelangten erst die Toten“ (*ἔστι γὰρ τοῦτο τῶν νεκρῶν*[6]).

Bis zu jener mystischen Intuition, durch welche die Allgottheit im eignen Selbst, „in der kleinen Lotosblume“ ergriffen wird, sehen wir Herakleitos nicht vordringen, aber auf dem Wege dazu ist er, wenn er sagt: „Der Seele Grenzen (*ψυχῆς πείρατα*) vermagst Du nimmer zu finden, welchen Weg Du auch einschlagen magst, so tief ist ihr Wesen“ (*οὕτω βαθὺν λόγον ἔχει*)[7]). „Er sprach als einen großen und hehren Gedanken das Wort aus: Ich suchte mich selbst“[8]), eine

---

[1]) Plut. Cons. ad Ap. 10. — [2]) Deussen a. a. O., S. 282, 289 u. f. — [3]) Bei Orpheus heißt es: „Die nämlichen sind die Väter und die Söhne in den Gemächern und die geschmückten Gattinnen und die Mütter und die Töchter; sie erstehen in Generationen, die einander ablösen“. Procl. in Remp. Pl. p. 116. Schoell. — [4]) Cl. Al. III. p. 186. Der Ausspruch wird im überlieferten Texte Pythagoras zugesprochen, gehört aber Herakleitos; vgl. Zeller, Philosophie der Griechen I^4, S. 651^3. — [5]) Deussen a. a. O. 204. — [6]) Plut. de plac. I, 23. — [7]) Diog. L. IX, 7. — [8]) Plut. adv. Col. 20.

tiefe Auffassung des *γνῶθι σαυτόν*, die wohl an die Worte Jadschnavalkja's erinnern kann: „Wer das Selbst sieht, hört, überdenkt und erforscht, der hat diese ganze Welt erkannt"[1]). Das Steuer des innern Lebens fand Herakleitos in einem höchsten Weisheitsinhalte, den er nicht Erkenntnis, sondern *γνώμη*, also Glaube nennt: „Die einzige Weisheit [für den Menschen] ist, den Glauben zu kennen, der ihm als inneres Steuer dienen wird in Allem und durch Alles hindurch"[2]).

5. Auch die eleatische Lehre hängt mit dem mystischen Glaubenskreise zusammen. Auf Vorläufer der Eleaten deutet Platon hin, wenn er sagt: *τὸ παρ' ἡμῶν Ἐλεατικὸν ἔθνος ἀπὸ Ξενοφάνους τε καὶ ἔτι πρόσθεν ἀρξάμενον*[3]). Es ist der pantheistische Zug der Orphik, der aus Xenophanes' Worten spricht: „Wohin ich meinen Geist richten mochte, in Eines und Dasselbe löste sich Alles auf; alles Seiende, wenn auch nach allen Seiten gezogen, trat mir als ein einziges Wesen zusammen"[4]). Es ist dieselbe Intuition, vermöge deren den indischen Mystikern das Brahman aus der Prapantscha als ein Einiges zusammentrat. Wenn er von Gott sagt: „*οὖλος ὁρᾷ, οὖλος δὲ νοεῖ, οὖλος δέ τ' ἀκούει*[5]), so sind das dieselben Worte, mit denen Jadschnavalkja seine Schülerin über das Unvergängliche belehrt: „Wahrlich, o Gargi, es ist sehend, nicht gesehen; hörend, nicht gehört; verstehend, nicht verstanden; erkennend, nicht erkannt"[6]). Die Unerkennbarkeit der allerkennenden Gottheit lehrt Xenophanes ebenfalls: „Klar gesehen hat noch kein Mensch und keiner wird erkennen, was die Götter angeht und das All, worüber ich rede; meint er etwas Vollkommnes darüber zu sagen, so ist sein Wissen doch Nichts, er bleibt im Wähnen befangen" (*δοκὸς δ' ἐπὶ πᾶσι τέτυκται*)[7]). Mit den Orphikern lehrt Xenophanes die Apokatastasis, mit der ihm eigentümlichen Wendung, daß sich die Erde in Schlamm auflöse,

---

1) Deussen a. a. O., S. 187; oben §. 11, 3. — 2) Diog. L. IX, 1. — 3) Plat. Soph. p. 242 d. — 4) Sext. Emp. Pyrr. hyp. I, 224. — 5) Sext. Emp. adv. math. IX, 144. — 6) Deussen a. a. O., S. 144. — 7) Sext. Emp. adv. math. VII, 49, 110. VIII, 326.

um sich dann wieder zu erneuern, zu welcher Ansicht ihn die Versteinerung von Muscheln und Fischen bestimmte[1]).

Parmenides folgt der Mystenlehre, indem er Eros als ersten der gewordenen Götter ansieht und eine höhere Feuerwelt und eine niedere Wasserwelt unterscheidet[2]); er kommt ihr nahe, wenn er die Dike oder Ananke zwischen das Reich des Feuers und der Nacht stellt und lehrt, daß die Menschen aus der Sonne stammen[3]); der Seelenvater Dionysos wird ja von den Mysten auch in der Sonne verehrt. Die Präexistenzlehre gehörte ebenfalls zu seinen Glaubenssätzen: „Er lehrt, daß die Gottheit die Seelen bald aus dem Sichtbaren in das Unsichtbare sende, bald umgekehrt“[4]).

Die Analogie mit der indischen Mystik tritt bei Parmenides noch deutlicher hervor, als bei seinem Vorgänger. Die beiden Pfade der Erkenntnis, von denen er singt, die *πειθοῦς κέλευθος* oder *πιστὸς λόγος* einerseits und die *παναπειθὴς ἄταρπος* oder die *ἔπεα ἀπατηλά* u. s. w. entsprechen vollständig der Vidja und der Avidja; das parmenideische Sein entspricht dem höheren Brahman, die Bestimmungen über dasselbe: seine Einheit, Unentwegtheit, Bedürfnislosigkeit, Stetigkeit u. s. w. lassen sich Punkt für Punkt mit Ausdrücken der Upanischaden zusammenstellen; in die Sprache der letzteren könnte man ohne viel Zwang die parmenideischen Bruchstücke übersetzen. Von dem Einen wird verneint, daß es *σκιδνάμενον*, ausgebreitet sei, also mit einem Ausdrucke, welcher dem Prapantscha genau entspricht.

Aus den negativen Prädikaten des Seins klingt das nêti, nêti heraus. Die starken Ausdrücke, gegen die in der gangbaren Weltanschauung Befangenen: taub, blind, verblüfft, sinnlos u. s. w. werden allerdings durch das Wort der Upanischaden: „Von Tod zu Tod ist der verstrickt, der ein Verschiednes hier erblickt“[5]) noch überboten. Die Vorgänge und Dinge gelten Parmenides für „bloße Namen, welche die Menschen, im Vertrauen auf deren Gültigkeit, aufgestellt

[1]) Hipp. Ref. I, 14. — [2]) Ar. Met. I, 5, 24. — [3]) Diog. L. IX, 22. — [4]) Simpl. Phys. 9, a. — [5]) Deussen a. a. O., S. 118. u. f.

haben": πάντ' ὄνομ' ἐστίν, ὅσσα βροτοὶ κατέθεντο πεποιθότες εἶναι ἀληθῆ [1]); die Inder nennen die Körperwelt nâma-rûpam, die benannten Gestalten oder die Namengestalten, das was durch den Namen seine Gestalt erhält.

Daß für Parmenides das Eine Seiende zugleich das Eine Denkende sein muß, läßt sich schon nach den Aussprüchen des Xenophanes erwarten; ausdrücklich heißt es bei Parmenides: „Dasselbe ist das Denken und um dessentwillen der Gedanke ist; denn nicht wirst Du das Denken ohne das Seiende finden, in Kraft dessen es seinen Namen hat; denn nichts ist, nichts wird sein, als ein Anderes außer dem Seienden": *Τωὐτὸν δ' ἐστὶ νοεῖν τε καὶ οὕνεκέν ἐστι νόημα. Οὐ γὰρ ἄνευ τοῦ ἐόντος, ἐν ᾧ πεφατισμένον ἐστὶν, Εὑρήσεις τὸ νοεῖν, οὐδὲν γὰρ ἢ ἔστιν ἢ ἔσται Ἄλλο παρὲκ τοῦ ἐόντος* [2]).

Das besagt: das Seiende ist Eines; das Denken oder Denkende besteht nicht neben ihm, sondern fällt in dasselbe hinein; einem und demselben kommt das Sein und Denken zu; derselbe Gedanke, den die Vedantalehre ausdrückte: das Seiende, sat, ist denkend, ist Geistigkeit, tschaitanjam [3]).

Wenn Parmenides das menschliche Denken als eng an den Leib geknüpft denkt: „Wie Jeder die Mischung der vielgebogenen Glieder hat, so ist an die Menschen der Geist herangetreten (*παρέστηκεν*), denn was in den Menschen denkt, ist die Natur ihrer Glieder, bei Allen, bei Jedem; das Mehr ist der Gedanke": *τὸ γάρ πλέον ἐστὶν νόημα* [4]) — so liegt darin keine Unreife seiner Gedankenbildung, da vielmehr der Vedanta das menschliche Denken als ebenso eng an das Manas geknüpft ansieht; es ist eben jenes Denken der Avidja, der *πανταπειθὴς ἀταρπός*. Die indischen Mystiker dringen von der Welt der Täuschung zu der der Wahrheit durch Visionen, plötzliche Erleuchtung, geheimnisvolle Offenbarungen vor; Parmenides erhält ebenfalls im Zustande der Verzückung die höhere Erkenntnis. Das Proömium seines Lehr-

---

1) Simpl. Phys. fol. 31 a b. — 2) Jb. fol. 19 a. — 3) Deussen a. a. O., S. 491 oben §. 11, 5. S. 164. — 4) Ar. Met. IV, 5, 18.

gedichtes ist im Stile der Pythia geschrieben: göttliche Rosse führen ihn dahin, die Töchter der Sonne lenken sie, das Haus der Nacht verlassend, den Schleier vom Haupte ziehend; die Axen erklingen wie Flötenton und erglühen im Hinstürmen; zum Äther aufsteigend, gelangt er zu der Pforte, wo die Pfade von Tag und Nacht sich scheiden, deren Schlüssel Dike hält; sie schiebt den gezahnten Riegel zurück, dröhnend öffnet sich die Pforte, eine unabsehbare Weite erscheint dem Blicke, auf geradem Pfade geht er zu der Weisheit Tempel und Trone, die den irdischen Fremdling begrüßt: „Kein böses Geschick hat dich diesen Weg geführt, der weit abliegt von dem Pfade der Menschen, sondern die Liebe zum Rechte und zur Wahrheit“ [1]). Hier vereinigen sich die höchsten Intuitionen der Vorzeit, welche der griechische Glaubenskreis bewahrt hatte; nicht mit frostiger Künstelei werden sie in ein so hehres Bild vereinigt, vielmehr durch ein inneres Erleben neu geschaffen; der Sänger ist ein Jogin, wenn er auch nicht aus der heiligen Ganga getrunken hat.

Der mystische Zug, der hier zu Tage tritt, durchdringt die eleatische All-Einslehre nicht so sichtlich wie die indische und die herakleiteische, aber er ist doch hier nicht weniger das treibende Element als dort. Es ist jenen Denkern die Sache heiliger Überzeugung, daß von dem Gottesgedanken aller Wechsel und alle Vielheit fernzuhalten und darum auch der Grund der Welt als ein unentwegt verharrender zu denken ist. Xenophanes spricht als Theologe gegen den Glauben an die vielen und menschenähnlichen Götter; seine Lehre wurde, so sehr sie gegen die politische Theologie verstieß, doch nicht als unfromm aufgefaßt, weil sie eben auf der mystischen fußte; ihr Schild war, wie ihre Wurzel, jenes: *εἷς Ζεύς, εἷς Ἀίδης, εἷς Ἥλιος, εἷς Διόνυσος*. Wenn er und Parmenides in flammender Dichtersprache die Nichtigkeit der sichtbaren Welt und die Geistigkeit des Einen, in dem es keinen Wandel giebt, verkündeten, so war dies nicht die Darlegung von Ansichten, auf

---

[1]) Sext. Emp. adv. math. VII, 111.

welche sie ihr individueller Scharfsinn geführt, sondern der Ausdruck einer ähnlichen religiösen Überzeugung, wie sie sich bei den Indern weit umfassender und stetig entwickelt hatte. Allerdings kennen die Eleaten keine Askese und keinen Joga. Wir hören zwar von einem *βίος Παρμενίδειος*, analog dem *βίος Πυθαγόρειος*[1]), was auf eine Art Observanz und Gemeinschaft schließen ließe, wissen aber nichts Näheres davon. Wohl aber machte Parmenides den Zeitgenossen den Eindruck eines wahren, echten Weisen; *ὁ μέγας* nennt ihn Platon, und mit homerischem Ausdrucke: *ἅμ' αἰδοιός τε δεινός τε*; die Bürger von Elea gingen ihn an, ihnen Gesetze zu geben. Die Wurzeln eines solchen Charakters müssen in einem weiteren Bezirke als der der Spekulation ist, gesucht werden; an der Lehre eines solchen Mannes haben Glaube, Tradition, Intuition, mystische Vertiefung mitgewirkt.

6. Der Fortschritt, den die herakleiteische Spekulation gegenüber der Physik der Milesier darstellt, besteht nicht nur in dem Durchdringen des mystischen Grundzuges, sondern auch in dem weitergreifenden Hereinziehen von Anschauungen und Lehren der physischen Theologie. Der Naturerklärung wird nicht mehr e i n alle Veränderungen bewirkendes Prinzip zugrunde gelegt, sondern deren zwei, ein höheres, im Feuer sich darstellendes und ein niederes; der Wechsel in der Natur ist ein Auf- und Absteigen; ihre Gebilde entstehen durch Kreuzung der Kräfte, *ἐναντιοτροπή*. Die Fassung des höchsten Prinzips als *λόγος* läßt die Gesetze des Geschehens, als durch *λόγοι* und *μέτρα* bestimmt, erkennen. Der Begriff der Harmonie erhält seine Stelle, und er wird, im Anschlusse an die Anschauung des apollonischen Kultus durch den Bogen und die Leier versinnbildet: als die Macht, Entgegengesetztes zu binden, wie die Sehne die Arme des Bogens, der Steg die Hörner der Leier, und ihnen die Kraftwirkung und den Wohllaut — das Schnellen des Pfeils und den Ton der Saiten — abzugewinnen. So kommt die uralte Vorstellung von der kosmischen Bedeutung des Klanges

---

[1]) Ceb. Tab. 2.

zur Geltung. Damit mögen Herakleitos' Betrachtungen über die Sprache zusammengehangen haben; er lehrte, „daß jedem Dinge von der Natur der ihm eigene Name bestimmt sei"[1]), nahm also eine innere Übereinstimmung zwischen dem Wesen des Dinges und dem Klange seines Namens an, ein tiefsinniger Gedanke, den seine Schüler freilich ins Spielende zogen.

Dem alten Glauben an die Schutzgeister giebt er wiederholt Ausdruck; er spricht von Seelen, „welche sich aufschwingen (*ἐπανίστασθαι*) und Schutzgeister der Wachenden und der Toten werden"[2]). Den Schutzgeist des Menschen setzt er dem *ἦθος* desselben gleich: *ἦθος ἀνθρώπῳ δαίμων*[3]), worin keine rationalistische Verflüchtigung des Schutzgeistes zu erkennen ist, sondern die Anschauung der Magier, daß der Feruer des Menschen zugleich sein besseres Selbst ist[4]); in diesem Punkte können wohl Einflüsse der Zendlehre auf den ephesischen Denker angenommen werden, wofür auch andere Anzeichen vorhanden sind. —

Die Eleaten verlassen den Gedankenkreis der älteren Physiker und nur Parmenides' exoterische Lehre ist deren Systemen vergleichbar. Von den Anschauungen der physischen Theologie kommen bei ihnen jene von der Einheit, Unbedingtheit, Transzendenz, Bedürfnislosigkeit der Gottheit zur Geltung. Jene erhabenen Aussprüche des Xenophanes und Parmenides bezeichnen einen Markstein für alle weitere Entwicklung der Gotteslehre bei den Griechen. Auch der Nachdruck, mit dem sie das denkende Erkennen als das Organ für die Erfassung der Gottheit hinstellen und von der Sinneswahrnehmung abscheiden, war bedeutungsvoll. „Sie hielten dafür, man müsse die Wahrnehmungen (*αἰσθήσεις*) und Einbildungen (*φαντασίας*) verwerfen und dem Gedanken (*λόγῳ*) allein vertrauen"[5]). Um das Eigenartige des Intellektuellen und Intellegiblen zum Bewußtsein zu bringen, bedurfte es jener scharfen Betonung des *νοεῖν* und des *νόημα ἀμφὶ ἀληθείας* und des

[1]) Ammon. ad. Ar. de interpr. p. 24. — [2]) Hipp. Ref. IX, 10, p. 446. — [3]) Theodoret. cur. affect. XI, 6, 152. — [4]) Oben §. 6, 8. — [5]) Aristocles ap. Eus. Praep. ev. XIV, 17, 1.

Fixierens des gedanklichen Objektes, wenn dies auch zunächst nur als ein Einziges gefaßt wurde. Die Gewalt des eleatischen Denkens wird freilich zur Gewaltsamkeit, indem es die Brücken zwischen der Sinnenwelt und dem Intelligiblen abbricht. Solche Brücken hatte die indische Mystik bewahrt, welche in dem Vedaworte ein Bindeglied zwischen dem höheren Brahman und der Welt bestehen ließ [1]); auch die Magierlehre hatte solche Bindeglieder an den Feruers, und nicht minder die physische Theologie an den Vorstellungen von den Zahlen, den Siegeln, den Alles belebenden Geistern und Seelen. All diese *μέσα* werden von den Eleaten ignoriert, wie sie auch bei Herakleitos nicht zur Geltung kommen, bei dem sie nicht hoch genug über den Weltumtrieb hinausgehoben werden.

Das Fehlen der Mittelglieder bringt aber wieder das Ineinanderschieben des Göttlichen und des Endlichen mit sich. Bei Herakleitos ist Gott das Gesetz der Welt, die Welt der aufgerollte Gott; bei den Eleaten ist die Welt ein Scheinbild auf dem Grunde des göttlichen Seins, also im Grunde jener Gottestraum, den die Maja hervorruft. Die griechische Mystik wandelt in denselben Bahnen wie die vedantische und die kabbalistische. Dem Blicke, der das Unbedingte sucht, verschwindet die bedingte und endliche Wirklichkeit; das Erkennen überfliegt alle Schranken, Maße und Normen der gegebenen Welt; der Menschengeist sucht sich zum Allgeist zu erweitern und schiebt sich in den Mittelpunkt des Alls; eine theozentrische Weltansicht suchend, langt er bei einer anthropozentrischen an.

Herakleitos' Anhänger stellten in Abrede, daß sich bei der steten Veränderung der Dinge etwas Wahres behaupten lasse, und Kratylos meinte schließlich, man dürfe überhaupt nichts aussagen, und er zeigte darum bloß noch mit dem Finger [2]). Drastischer läßt sich die Verflüchtigung der Erkenntnis durch diese Mystik nicht ausdrücken: nur was der Fluß der Dinge im Augenblicke an den Erkennenden heranspült, hat Geltung und nur für den Erkennenden

---

1) Oben §. 7, 3 und §. 11, 3. — 2) Ar. Met. IV, 5, 26.

Geltung, so daß dieser das Maß der Wahrheit und der Dinge ist. Der Meister selbst hatte schon die Erkenntnis des Sittlichen in gleicher Weise subjektiviert: „Der Gottheit ist Alles schön, gut und gerecht; die Menschen aber haben das eine als ungerecht, das andere als gerecht angenommen (ὑπειλήφασιν)[1]); Eines ist das Gute und das Böse“[2]). Die erhabenen Gedanken über den θεῖος λόγος und den θεῖος νόμος, aus dem die menschlichen Gesetze ihre Nahrung saugen, geben dem Mystiker keinen Haltepunkt, der ihn vor diesen Verirrungen geschützt hätte, weil er sie nicht verzweigte, ihnen für die Welt des Schaffens und Handelns keine Konsequenzen abgewann, in letzter Linie, weil das mystische Element seiner Spekulation nicht an dem gesetzhaften Grundzuge der Religion und Theologie einen Widerhalt fand.

Die eleatische Mystik trieb dem Subjektivismus auf einer andern Bahn, aber mit gleicher Unvermeidlichkeit entgegen. Die Entwertung der sinnlichen Welt, als eines Gebietes des Scheines, die Abkehr des All-Einen von aller Endlichkeit, mußten das Streben, das Wahre im Wirklichen zu erkennen und das Gute darein einzubauen, ebenso lähmen, wie die Hingabe an den rastlosen Fluß aller Dinge. Der eleatischen Gottheit kommt Sein und Erkennen, aber nicht Leben und noch weniger Gestalten und Gebieten zu; ist sie auch Geist, so ist sie doch nicht Seele und nicht königlich. Für den Menschen bewegt sich hier die Erfahrung und das Handeln im Gebiete des Scheines, und so ist beides im Grunde wertlos. So mußte eine ähnliche Wendung vom Monismus zum Nihilismus eintreten wie bei den Indern, und die mit den Eleaten zusammenhängenden Kyniker haben sich faktisch den Gymnosophisten angenähert. Aber bei den Griechen steht nicht einmal ein Dharmakanda als Vorstufe der rationellen Erkenntnis im Gesichtskreise. Dem unternehmungslustigen Scharfsinn der Schüler bot sich nur eine Aufgabe dar: die Nichtigkeit der Sinnenwelt nachzuweisen; Melissos und Zenon haben diesen Weg beschritten und sich daran

1) Schol. Ven. in Jl. 4, 4. — 2) Hipp. IX, 10.

versucht, die Wirklichkeit wegzudisputieren. Ihre Argumente richten sich gegen das Endliche, Veränderliche, angeblich Nichtseiende, aber Gorgias, der Sophist, konnte ihnen leichtlich die Wendung gegen das Seiende geben. In dem Beweise seiner Sätze: Es ist nichts, wäre Etwas, so könnte man es nicht erkennen, könnte man es erkennen, so könnte man es nicht bezeichnen, treibt er lediglich das Räsonnement der jüngeren Eleaten auf die Spitze und kehrt es gegen sie selber. Wie die herakleiteische Mystik auf den Satz des Protagoras hinauskommt, daß der Mensch das Maß der Dinge ist, so endet die eleatische in dem Nihilismus des Gorgias; die Sophisten werden die Erben von Gedankenbildungen, die, so groß und tief sie angelegt waren, doch jenem Abgleiten in den Subjektivismus, jenem Umschlagen der erträumten theozentrischen Ansicht in die anthropozentrische nicht Widerstand zu leisten vermochten. —

Wie Auswandrer das Mutterland verlassen, um in der Ferne ihr Glück zu versuchen, so treten die Physiker aus dem Gedankenkreise der physischen Theologie heraus, um neue Denkwege zu finden. Wie jene ein Palladium mitnehmen, so bewahren diese den Glauben an die Götter der Väter, aber sie wählten, nicht ohne Willkür, den einen oder andern zu ihrem Führer: der erste den Okeanos, der zweite das Chaos, der dritte den Atem der Welt, der vierte den in den Weltumtrieb eingehenden Gott, wieder andre die Gottheit, für welche die Welt ein Scheinbild ist. Diese Willkür rächte sich, die Auswandrer brauchten auf, was sie aus der Heimat mitgenommen hatten; was ihnen zuwuchs, verhinderte nicht ihre Verarmung.

Die Spekulation der Griechen würde bald ihren Abschluß gefunden haben, wenn nicht ihre Religion und Theologie noch eine Fülle von Ideeen und Denkmotiven in sich geschlossen hätte; nachdem sich vorläufig der mystische Zug erschöpft hatte, trat der gesetzhaft-ethische in Wirkung, dessen Vorgeschichte nicht minder weit zurückreicht, als die der Mystik.

---

§. 15.

Hervorgang der Weisheitslehre und Ethik aus der politischen Theologie.

1. Die Göttersöhne der Vorzeit, auf welche die Griechen die Kunde von den göttlichen Dingen zurückführten, galten ihnen auch als die Begründer der Lebensordnung und Rechtssatzung. Dionysos beschenkte mit Demeter im Vereine die Menschen mit den Gaben der Erde und dem Segen der an sie geknüpften Arbeit; Kadmos, der Verkünder der Weihekulte und Spender der Schreibkunst, ist der Stifter der Gemeinde von Theben; Amphion, der Sänger und Liebling Apollons, erbaut die Mauer der Stadt; Orpheus wird als Weihepriester auch der Begründer der Gesittung; Minos, der Sohn des Zeus, von seinem Vater in der heiligen Grotte belehrt, wird das Vorbild aller Gesetzgeber; er, wie sein Bruder Rhadamanthys, werden zu Richtern im Jenseits erhöht, ein Zeichen für die enge Verknüpfung der gesetzhaften Gesinnung mit dem Glauben an eine andere Welt. Rhadamanthys wurde der Schwur ohne Nennung eines Gottesnamens zugeschrieben[1]) und die Entscheidung der Rechtshändel durch den Schwur[2]).

Die ehrwürdigen Bilder der Weisen der Vorzeit, die uns hier entgegentreten, verloren nicht ihren Glanz, als die heroische Periode in den weisen Helden ein anderes Ideal menschlicher Vollkommenheit daneben stellte. Bei einem Nestor, Phoinix, Odysseus treten die götterähnlichen Züge gegen menschlich-ansprechende zurück.

---

[1]) Schol. in Plat. Apol. p. 331. Bekk. — [2]) Plat. Legg. XII, p. 946 b.

Reiche Erfahrung, Menschenkenntnis, Lebensklugheit, ungebeugter Mut, Herrschergeist, Redegewalt, bei den Greisen väterliches Wohlwollen, milde Nachsicht, die verzeiht, weil sie versteht, stechen in diesem Bilde als charakteristisch hervor. Auch der priesterliche Amphiaraos bei Aeschylos ist mehr Held als Seher: Herr seiner selbst ganz und gar (σωφρονέστατος), gewaltig an Kraft, des machtvollen Wortes Meister; er verschmäht den Zierrat des Schildes, weil er nicht der Beste scheinen will, sondern sein, „in tiefer Furche säend seines Geistes Saat, aus welcher ihm des edlen Rates Frucht entspringt“ [1]).

In dem Bilde des heroischen Königs treten bereits die vier Tugenden hervor, welche nachmals die Ethik unterschied, aber gleichsam nur abzulesen brauchte: er ist Priester, Richter und Heerführer; als Priester hat er die Weisheit, σοφία, welche zugleich Eusebie ist, zum Leitstern, als Richter aber die Gerechtigkeit, δικαιοσύνη, als Heerführer die Tapferkeit ἀνδρεία. Sie geht aber in den Starkmut über, der den Helden ταλασίφρων macht, stark viel zu tragen, ohne sich zu verlieren, auszuharren, Herr seiner selbst zu bleiben, worin nachmals die σωφροσύνη erblickt wurde.

An Stelle der ritterlichen Weisen treten in der Periode der sozialen und politischen Neubildungen die staatsmännischen, die Gesetzgeber der historischen Zeit. An ihrer Spitze steht Lykurgos, der Sparta zum „Sitze der Männerzucht“ erhoben hat. Der Ernst seiner Aufgabe wies ihn auf die Stätten hin, wo Autorität und geheiligte Tradition zu finden waren; der religiöse Grundzug des dorischen Wesens und dessen Anhänglichkeit an das Herkommen deutete ebendahin; so fußt er auf dem delphischen Orakel und knüpft an alte kretische Institutionen an. Die gesetzhaften Elemente des Apollonkultes und des chthonischen Zeuskultes bilden die Fußpunkte der für die griechische Entwicklung so bedeutsamen lykurgischen Gesetzgebung.

Von dem Geiste der politischen Theologie ist auch die Gesetz-

[1]) Aesch. Sept. 529 sq.

gebung des Charondas von Katana um 650 v. Chr. getragen; die Einleitung seines Gesetzbuches, *προοίμια νόμων*, begann mit den Worten: „Wer etwas vorhat und betreibt, soll von den Göttern anheben; das Sprüchwort sagt: das Beste ist Gott, der Grund von Allem (*τὸ γὰρ ἄριστον ὁ θεός, αἴτιον πάντων τούτων*). Zudem soll man sich schlechter Handlungen enthalten, und zwar zumeist aus Gehorsam gegen Gottes Rat (*διὰ τὰν πρὸς τὸν θεὸν ξυμβουλίαν*); jeder soll dazuthun und sich gebieten, nach Gebühr (*κατ' ἀξίαν*) an dem Gerechten teilzuhaben und danach zu handeln. Zu kleines und zu großes zugleich zu unternehmen, ist Zeichen von Kleinmut und unreifem Sinne; darum muß man darauf denken, nicht Größtes und Großes anzustreben, sondern sein Werk nach Gebühr und nach seinen Kräften zu bemessen (*μετρέοντα*), damit man ehrbar und würdig dastehe" (*ὅπως τίμεος ᾖς καὶ σεμνός*)[1]).

Noch ausdrücklicher bezeichnet den Glauben an die Götter als den Grundstein der gesetzhaften Gesinnung der derselben Zeit angehörige Gesetzgeber der westlichen Lokrer, Zaleukos, in dessen *προοίμιον νόμων* es heißt: „Vorerst müssen die Bürger einer Stadt und eines Landes glauben und überzeugt sein (*πεπεῖσθαι χρὴ καὶ νομίζειν*), daß es Götter giebt; sie sollen auf den Himmel und die Welt blicken und auf deren Einrichtung und Ordnung (*διακόσμησιν καὶ τάξιν*) und erkennen, daß diese nicht Zufalls- noch Menschenwerk sind, und darum die Götter anbeten und ehren als die Spender alles Guten, was der Einsicht entstammt (*τῶν κατὰ λόγων γιγνομένων*). Jeder soll seine Seele rein machen und erhalten von allem Schlechten, denn es wird Gott nicht geehrt von einem schlechten Manne, noch ihm gedient mit Aufwand und Tragödien, wie einem unedlen Menschen, sondern allein durch Tugend und Streben nach edlen und gerechten Werken" (*ἀρετῇ καὶ προαιρέσει τῶν καλῶν καὶ δικαίων*)[2]).

Das Bild dieser Weisen schwebt den Griechen vor, wenn sie sich Rechenschaft davon geben, was den *σοφός* vor Andern aus-

[1]) Stob. Flor. 44, 40. — [2]) Jb. 44, 20 u. Diod. XII, 20.

zeichne. Aristoteles kann sich auf „die gangbaren Ansichten vom Weisen“, ὑπολήψεις περὶ τοῦ σοφοῦ, berufen, wenn er diesem zuspricht, daß er umfassende Kenntnisse habe, ohne am Einzelnen zu kleben, daß er durchschaue, was den Andern schwer zu erkennen ist, daß er die Gründe klar erkenne (ἀκριβέστερον τῶν αἰτίων), daß er sie darzulegen wisse (διδασκαλικώτερον) und daß er verstehe zu gebieten (ἐπιτάττεσθαι)[1]). Die Befugnis zu gebieten und die Autorität schöpft aber der Weise aus der höheren Autorität des Göttlichen und aus der geheiligten Tradition. Er ist mit alter Kunde vertraut; kurzes Erinnern und neue Weisheit sind nicht weit von Thorheit. Das Gedächtnis ist wie die Mutter der Musen so auch die der Weisheit, der Geist des Vollbringens aber ihr Vater: Usus me genuit, mater peperit Memoria, Σοφίαν me vocant Graeci, vos Sapientiam belehrt ein römischer Dramatiker seine Zuhörer[2]).

2. Die ältesten Gesetzgeber waren zugleich Sänger gewesen; bei den Kretern hatte sich die Sitte erhalten, die Gesetze nach einer Melodie zu memorieren, sonst aber gingen Gesetzgebung und Poesie später getrennte Wege. Aber die Dichter behielten mit der gesetzhaften Theologie Fühlung insofern sie Weisheitslehrer waren. Es gilt dies nicht nur von den Lehrdichtern allein, vielmehr geht ein didaktisches Element religiöser und spekulativer Natur durch die ganze griechische Poesie, und es bildet für die Philosophie einen Hintergrund, wie ihn die indische nicht besaß. Selbst Homer, dessen Mythologie die Denker als Theologen bekämpften, galt ihnen als Darsteller des Menschenlebens wie es ist, als gottbegnadeter Dichter; Platon nennt seine Dichtungen ἔπη κατὰ θεόν πως εἰρημένα καὶ κατὰ φύσιν[3]) und ihn selbst „den Bildner von Hellas“ (τὴν Ἑλλάδα πεπαίδευκεν[4]). Alkidamas preist die Odyssee als „einen herrlichen Spiegel des menschlichen Lebens“, woran Aristoteles nicht den Gedanken, sondern nur den Ausdruck bemängelt[5]). Stellen aus Homer und Hesiod wurden in der Lehranstalt der

---

[1]) Ar. Met. I, 2, 1—7. — [2]) Afran. ap. Gell. N. A. XIII, 8, 3. — [3]) Plat. Legg. III. p. 682. — [4]) Rep. X. p. 606. — [5]) Ar. Rhet. III, 3.

Pythagoreer gelesen. Spätere sagen, daß auf Homer nicht bloß die Bildung, sondern die Philosophie der Griechen zurückgehe[1]).

Dem reichen, bunten Lebensbilde, welches die homerischen Gedichte aufrollen, entnehmen Platon und Aristoteles häufig ihre Farben, an die Gedankenfülle des Epos knüpfen sie ihre Erörterungen an; mit dem homerischen Verse: „Nichts ist Vielherrschaft nutz, drum sei nur Einer der König“ schließt Aristoteles seine Gotteslehre[2]), den gesetzlosen Zustand der Menschen findet er in Homers Schilderung des Kyklopenlebens klassisch ausgedrückt[3]); der ohnmächtige Hektor wird im Zusammenhange einer psychologischen Darstellung herangezogen[4]). Von Spätern wird oft das schöne Gleichnis von den Blättern des Waldes angeführt, die abfallen und neu ersprießen, wie die Geschlechter der Menschen[5]). Über der homerischen Fassung wurde die ältere vergessen, welche Musäos demselben Gedanken gegeben hatte[6]). Homer war eben der Erbe der alten theologischen Dichter geworden, nicht Weniges von deren Gedankenschatze wurde durch ihn Gemeingut. Die unfromme Weise, mit welcher der Dichter die Mythen behandelt, fand ihr Gegengewicht in der Ehrfurcht, mit der er von dem Dienste der Götter spricht, wenn er die Opfer, die Anflehungen, die Bestattungen u. a. beschreibt; man könnte sagen, er war für die physische Theologie ohne Verständnis, aber in der politischen korrekt.

Auch bei Hesiod steht neben der laienhaften Mythopöie seiner Theogonie, die dem gesetzhaften Gebiete angehörige Dichtung „Werke und Tage“, die, auf älteren Liedern der Art fußend, deren Weisheitsschatz wenigstens zum Teile den späteren Generationen zugänglich machte.

Eine weit engere Beziehung zur Religion und Fühlung mit dem spekulativen wie dem gesetzhaften Elemente der Theologie haben

---

[1]) Dion. Hal. ad. Cn. Pomp. §. 13. — [2]) Ar. Met. XII, 10, 23. — [3]) Ar. Pol. I, 2. — [4]) Ar. de an. I, 2. — [5]) Hom. Jl. 6, 146 sq. — [6]) Clem. Al. Strom. VI. p. 263. Die Verse des Musäos lauten: *φύλλα τὰ μὲν τ' ἄνεμος χαμάδις χέει, ἄλλα δέ ϑ'ύλη Τηλεϑόωσα φύει, ἔαρος δ'ἐπιγίγνεται ὥρῃ, Ὡς ἀνδρῶν γενεὴ ἡ μὲν φύει, ἡ δ'ἀπολήγει.*

die tragische Poesie und die chorische Lyrik, welche beide Quellen echter, tiefer Weisheit darstellen und auch von den Denkern in diesem Betrachte gewürdigt werden. Die Tragödie ist aus dem Kultus erwachsen; sie wurde ins Leben gerufen durch das Verlangen der Mysten, die Leiden und Triumphe des Zagreus mit Augen zu schauen, um sie mit ihm selbst durchzuleben, durch Bangen und Hoffen, Furcht und Mitleid eine Läuterung (κάθαρσις) der Gemüther zu erlangen; erst später, und nicht ohne Widerstreben der Gemeinde, wurden anstatt der Schicksale des Gottes andere erschütternde Ereignisse zum Inhalte der Tragödie gemacht. In Äschylos wirkt noch die ganze Gewalt des alten Glaubens nach. Die Idee der Sühne, auf welche die Oresteia aufgebaut ist, entstammt nicht der homerischen Laienreligion, sondern dem lebendigen Glauben an die Majestät des göttlichen Gesetzes; in den „Persern" sind Todtenopfer und Beschwörung der Inhalt der Handlung; die Menschheitstragödie Prometheus, in Traditionen und Prophezeiungen der Urzeit wurzelnd, auf des Menschen Fall und Erlösung hinweisend, könnte im epischen Glaubenskreise gar nicht ihre Adlersschwingen entfalten. An orphische und vedische Hymnen klingt das Gebet zu Zeus in der Parodos des Agamemnon an: „Zeus, wer er immer sein mag, ist er dieses Namens froh, so will ich ihn also nennen; ich habe Nichts ihm zu vergleichen, mag ich auch Alles abschreiten, außer ihm selbst; wohl dem, der freudig Zeus im Siegesgesange preist; der hat den rechten Sinn"[1]). Den Gedanken der göttlichen Immanenz, welche doch die überweltliche Heiligkeit nicht ausschließt, drücken die Verse aus: „Zeus ist die Erde, Zeus die Luft, der Himmel Zeus, ja Zeus ist Alles und was über Allem ist"[2]).

Sophokles hieß der Fromme; sein Biograph nennt ihn θεοφιλὴς ὡς οὐκ ἄλλος; er soll Eingebungen von Herakles und Asklepios empfangen haben, denen er auch Heiligtümer baute; er selbst erhielt nach seinem Tode ein Heroon und den Namen

[1]) Aesch. Ag. 150 sq. — [2]) Aesch. Frg. 379.

Dexion, d. i. der die Götter Aufnehmende. Das Thema seiner herrlichsten Dichtung sind jene „ungeschriebenen Gesetze". Der Andacht zu dem einen unsichtbaren Gotte hat er in den herrlichen, an Worte der Propheten gemahnenden Versen Ausdruck gegeben: „Nur Einer ist in Wahrheit, Einer nur ist Gott, Der schuf den Himmel und das weite Erdenrund, Des Meeres herrlich Fluten und des Winds Gewalt. Jedoch wir Menschen, abgeirrt in unserm Sinn, Gestalteten uns zum Trost auf unserm Leidensweg Aus Steinen Götterbilder oder eherne, Gebild' aus Gold gefertigt oder Elfenbein, Und diesen Opfer oder leeres Festgepräng (*κενὰς πανηγύρεις*) Darbringend, glauben gottgefällig wir zu sein"[1]. — Diese unverhüllte Verurteilung des Götterdienstes setzt den Dichter aber doch nicht in Widerspruch mit der attischen Staatsreligion, ein Beweis, daß auch diese den Göttergestalten nicht jene Flüssigkeit benommen hatte, welche deren Zurückziehung in den Gedanken der göttlichen Einheit ermöglichte.

3. Die chorische Lyrik hängt mit dem apollonischen Kultus zusammen und verleugnet dessen Erhabenheit und Gedankenreichtum nicht. Clemens von Alexandrien erkennt an, daß der dorische Ton, in welchem Terpander den Zeus besungen, dem Klange des Psalters nahe komme, und er teilt den Anfang jenes Hymnus mit: *Ζεῦ πάντων ἀρχά, πάντων ἀγήτωρ, Ζεῦ, σοὶ πέμπω ταύταν τὰν ὕμνων ἀρχάν*[2]. Es ist dasselbe Gotteslob, das Pindar singt: *Δωδωναῖε, μεγάσθενε, ἀριστοτέχνα, πάτερ*[3]. Der Muse Pindars ist ein Zug echter Weisheit eigen; alles Einzelne wird in große Zusammenhänge gerückt, der Dichter deutet dem Sieger, dem sein Lied gilt, das erhebende Erlebnis, indem er es mit den Thaten der Vorzeit vergleicht und in eine höhere Ordnung einreiht, ohne doch die frischen Farben des Lebens verblassen zu lassen. Die Warnung vor der Überhebung, der *ὕβρις*, die Mahnung Maß zu halten ist ein Grundgedanke dieser Poesie. „Von Anbeginn (*κατὰ φύσιν*) ist das Gesetz (*νόμος*) der König

[1]) Soph. ap. Cl. Al. Protr. p. 21. — [2]) Clem. Al. Strom. VI. p. 279. — [3]) Pind. Frg. 29. Schneidew.

Aller, der Sterblichen wie der Unsterblichen und es leitet auch das Gewaltsamste, schlichtend (δικαιῶν) mit überlegener Hand[1]). „Die rechte Zeit (καιρός) ist das Beste; Alles führt sein Maß mit sich“[2]). „Jedes Dinges Maß muß man erschauen nach Vermögen“[3]). Das Rechte trifft, wer „mit Einsicht dem Maße genug thut, nach dem Maße innehält“ (μέτρα μὲν γνώμᾳ διώκων, μέτρα δὲ καὶ κατέχων)[4]). „Das Maß der Augen im Schauen“ nennt er den allsehenden Sonnenstrahl: ἀκτὶς Ἀελίου πολύσκοπ' ἐμαῖς θεαῖς μέτρ' ὀμμάτων[5]), den Gedanken Platons vorausnehmend, daß das Licht dem Auge das Bild, den Dingen die Sichtbarkeit zumißt[6]), die spekulative Fassung der Lehre, daß Gleiches durch Gleiches erkannt wird.

Zeigen Aussprüche der Art den Einfluß der apollonischen Gotteslehre, so geben andere der mystischen Andacht Ausdruck. „Was ist Gott? Was? (fragst Du). Das All“ (τί θεός; ὅ τι; τὸ πᾶν, sagt Pindar im bakchischen Geiste, ἐβάκχευσε, wie Clemens, der den Ausspruch mitteilt, zusetzt[7]). Die Gottverwandtschaft der Menschenseele ist einer der leitenden Gedanken der pindarischen Poesie. „Eines ist der Männer Geschlecht mit dem der Götter, von einer Mutter haben wir beide den Lebensodem, aber es hält sie getrennt die verschiedene Anlage (δύναμις), so daß das eine nichtig ist, während dem andern der eherne Himmel unentwegt zum Sitze dient immerdar. Und doch gleichen wir auch so noch an hohem Geist (νόον), ja selbst der Natur nach (φύσιν) den Unsterblichen, mögen wir auch nicht wissen, nach welcher Richtlinie (στάθμαν) das Geschick unsern Lauf bei Tage und bei Nacht bestimmt hat“[8]). „Der Leib folgt dem allbewältigenden Tode; am Leben aber bleibt das Abbild der Ewigkeit (αἰῶνος εἴδωλον), denn das allein ist von den Göttern“[9]). Liebende Weisheit hat das Menschengeschlecht ins Dasein gerufen: „Die Erde hat den

---

1) Frg. 134. — 2) Pind. Ol. 13, 46. — 3) Pyth. 2, 34. — 4) Jsth. 5, 67. — 5) Frg. 74 nach Böckhs Lesart; Andere lesen μᾶτερ ὀμμάτων. — 6) Plat. Rep. VI. p. 507 sq. — 7) Cl. Al. Strom. V. p. 259. cf. Eus. Pr. ev. XIII. p. 658. — 8) Nem. 6 in. — 9) Frg. 96.

Menschen am Anbeginn entsprossen lassen als herrliche Gabe (καλὸν γέρας), da sie nicht fühlloser Pflanzen und unvernünftiger Thiere, sondern eines friedlichen und gottgeliebten Geschöpfes (ἁμέρου ζώου καὶ θεοφιλέος) Mutter werden wollte“ [1]). Wenn Pindar, an diesen Ausspruch anschließend, die lokalen Mythen vom Ursprung des Menschen vergleicht, so geschieht es nicht im Sinne eines Phantasiespieles, sondern im Geiste der Ehrfurcht vor der alten Tradition. Das Spielen der Dichter mit den Mythen verurteilt er streng: „Wundersagen viel und Mythen giebt es, die der Menschen Reden seitab von der Wahrheit führen und in schillerndem Lügenschmucke täuschen. Anmut weiß den Menschen Alles genehm zu machen und mit Ansehn zu bekleiden und oftmals Unglaublichem Glauben zu verschaffen; erst die Tage der Zukunft sind die weisesten Zeugen. Dem Menschen ist es aber Pflicht, über Gottheiten nur Würdiges zu sagen, dann ist seines Irrtums Schuld (αἰτία) geringer“ [2]). In den letzten Worten könnte man, wenn man Sophokles' Ausspruch über den Irrtum der Vielgötterei damit vergleicht, den nämlichen Gedanken ausgesprochen finden. Einen Kommentar zu Pindars Worten giebt die Erklärung des Scholiasten zu dem Sprichworte: πολλὰ ψεύδονται ἀοιδοί: „Die alten Dichter sagten die Wahrheit, als aber die Wettkämpfe aufkamen, da griff man zu Erfindungen und Fabeleien, um die Zuhörer zu gewinnen“ (ψυχαγωγεῖν) [3]).

Die Mysterien und ihre Unsterblichkeitslehre berührt Pindar öfter: „Selig, wer sie geschaut, ehe er in die Kluft der Erde niedersteigt; er kennt des Lebens Ende und seinen gottgegebenen Anfang“ [4]). „Die Seelen der Gottlosen schweben zwischen Erde und Himmel in blutigem Leid, in unzerreißbaren Schmerzensbanden, aber die der Frommen wohnen über dem Himmel und preisen in Liedern und Hymnen den großen Seligen“ [5]).

In einem geistigen Leben, dem solche Gesänge entsprossen, mußte der mystische Zug der Gottes- und Weltanschauung Gegen-

---

[1]) Frg. 182. — [2]) Ol. 1, 27 sq. — [3]) Schwegler zu Ar. Met. I, 2, 22. — [4]) Frg. 102. — [5]) Frg. 97; vgl. auch Ol. 2, 57 sq.

gewichte gesetzhafter Natur antreffen, die ihn vor der Ausartung in Mystizismus und Monismus bewahrten, und konnte eine kraftvolle Spekulation Boden finden, welche im Gesetze und im Maße einen Damm sah gegen die Verflößung von Schöpfer und Geschöpf, Welt und Selbst, Gott und Seele.

4. Alle Elemente der älteren griechischen Weisheit finden wir noch einmal in hervorragenden Persönlichkeiten zusammengefaßt und verkörpert, kurz vor der Zeit des Hervorgehens der Physik aus der physischen Theologie, in dem Kreise von Staatsmännern und Dichtern, für welche nachmals der Name der Sieben Weisen gangbar wurde. Wer zu ihnen gehörte, wird verschieden angegeben, und die Siebenzahl weit überschritten. Durchgängig werden genannt: Thales von Milet, Bias von Priene, Pittakos von Mitylene, Solon von Athen; nächst ihnen Kleobulos von Lindos, Cheilon von Sparta, Periander von Korinth, Myson der Ötäer, Epimenides von Kreta, Anacharsis der Skythe, Pherekydes von Syros. Manche lassen die Reihe mit Linos und Orpheus beginnen und schließen sie mit Pythagoras [1]).

Die Weisheit der Sieben hat in der Theologie ihre Wurzeln, zumeist in derjenigen, die das gesetzhafte Element am meisten entwickelte, der apollonischen. Im delphischen Heiligtume waren ihre Sprüche angeschrieben; ihr Kernspruch: „Erkenne Dich selbst“, wird von Manchen als delphischen Ursprungs bezeichnet [2]). Auf den Führer der Musen waren sie als Dichter, auf den heilenden und sühnenden Gott als Staatsordner zuerst hingewiesen. Aber auch zu der Mysterienlehre haben sie Beziehungen. Epimenides war ein Priester des chthonischen Zeus; er besang die Geburt der Kureten und Korybanten d. i. der Planeten, und stellte die Dioskuren als männlich und weiblich dar: Dioskuros als Aion oder Monas, Dioskura als Dyas [3]), und Pherekydes schrieb eine der orphischen nahe verwandte Kosmogonie, die erste theologische Prosaschrift der

[1]) Vgl. die Verzeichnisse bei Diog. Laert. I, 42 u. Anmerkungen von Menagius. — [2]) Menag. zu Diog. Laert. I, 40. — [3]) Lyd. de mens. p. 65; vgl. Creuzer Symbolik II², S. 335.

Griechen; Anacharsis büßte in seiner skythischen Heimat den Versuch, die Mysterien (*τελεταί*) dahin zu verpflanzen, mit dem Leben[1]); Thales lehrte die Allbeseelung und die Seelenwanderung; Periander schärfte ein: *λόγων ἀποῤῥήτων ἐκφορὰς μὴ ποίου.* Als Schüler der ägyptischen Priester lernen wir Solon in Platons Kritias kennen, wo die Aufschlüsse mitgeteilt werden, die ihm jene über die großen Fluten der Vorzeit gaben, über die er Aufzeichnungen machte, aus denen nachmals der jugendliche Platon Belehrung schöpfte, wenn anders wir auf ihn beziehen dürfen, was er Kritias in den Mund legt[2]).

Die Sieben setzen aber auch die Reihe der Nomotheten fort. Solon wetteifert mit Lykurg; Cheilon war lakedämonischer Ephor und berühmt wegen seiner politischen Sehergabe, Thales und Bias sind Ratgeber von Königen und Gemeinden. Sie sind alle „eifrige Anhänger, Verehrer und Schüler der lakedämonischen Zucht“[3]).

Ihre Aussprüche[4]) bewegen sich auf dem Boden jener „ungeschriebenen Gesetze“, welche das Mark der tragischen und chorischen Poesie bilden. „Vor allem verehre das Göttliche“, sagt Pittakos; Solon mahnt, die Götter zu Rate zu halten (*χρῶ τοῖς θεοῖς*), Kleobulos, nichts höher zu stellen als Gebet und Gelübde (*εὐχῆς οὐδέν ἐστι τιμιώτερον*); Thales nennt Gott das Älteste von Allen, weil er nicht Anfang noch Ende hat, und die Welt das Schönste, weil sie ein Gebilde Gottes ist (*ποίημα θεοῦ*). Von der Gottheit Sitze, dem überhimmlischen Orte, sagt Solon, daß diesen noch kein Dichter würdig besungen und keiner würdig besingen werde. Obgleich weltentrückt, weiß die Gottheit doch alles, was geschieht; nicht einmal ein böser Gedanke, sagt Pittakos, bleibt ihr verborgen. Derselbe lehrt, daß Gott allein gut ist, was der Mensch kaum erreiche. Bias lehrt: „Wenn Du etwas Gutes thust, so halte die Götter, nicht Dich für den Urheber“. Ihr Ratschluß ist nach Solon den Menschen in alle Wege verborgen, wohl aber ist

---

[1]) Diog. Laert. I, 102 u. 103. — [2]) Plat. Crit. p. 113. — [3]) Plat. Prot. p. 343. — [4]) Bei Mullach Frg. phil. gr. I. p. 203—236.

ihr Walten offenbar: Zeus erniedrigt, nach Cheilons Ausspruch, das Hohe und erhöhet das Niedrige. Die Religionsübung empfehlen die Sprüche: *θυσίας πρόςφερε κατὰ δύναμιν, χρησμοὺς θαύμαζε, μαντικὴν μὴ ἐχθαίρειν.* Zur Eusebie gehört, den Eid zu vermeiden, zur Pietät, die Eltern zu ehren, den Gesetzen zu gehorchen. „Hege Gemeinsinn“ (*κοινὸς γίγνου*), „gehe in den Tod fürs Vaterland“ mahnen verwandte Sprüche. Das rechte Verhalten zu den Mitmenschen wird in den Geboten eingeschärft: „Was Dir unlieb ist, thue nicht dem Andern (*ὃ σὺ μισεῖς ἑτέρῳ μὴ ποιήσῃς*); ehre den Herd; achte und erhalte, was Deines Nächsten ist, wie das Deinige (*ἀγάπα τὰ τοῦ πλησίου καὶ τήρει ὡς τὰ σαυτοῦ*); rede die Wahrheit; ertrage die Wahrheit, bewache Deine Gelüste, sei gegen Niemand mißgünstig.“

Zur Eusebie wird so die Eunomie gesellt, das Hauptthema der solonischen Elegieen. Gerechtigkeit, Selbstbeherrschung, Mannhaftigkeit erscheinen als die Leitlinien des Lebens, als ihr Strahlpunkt aber die Weisheit, Einsicht, Vernunft. „Die Einsicht“ (*γνώμη*), sagt Solon, „überragt so die andern Tugenden, wie das Gesicht die andern Sinne.“ Bias mahnt, als Höchstes von den Göttern Einsicht zu erflehen. Andere Sprüche besagen: „Mache die Vernunft zu Deinem Führer (*νοῦν ἡγεμόνα ποίου*); liebe, übe die Einsicht“ (*φρόνησιν ἀγάπα, ἄσκει*). Solon rühmt sich, daß er noch als Greis unausgesetzt lerne; die Nahrung des Geistes aber ist die Wahrheit: „ein gottgegebener Freund“, sagt Solon, „strömt Milch und Honig aus in wahren Reden“. Die Mahnung, sich an die Wahrheit zu halten (*ἀληθείας ἔχου*) besagt nicht bloß, daß die Lüge zu vermeiden, sondern auch, daß die Wahrheit ein Gut, ein Hort sei. Die Jugend soll nach Zucht, *εὐταξία*, streben, des Alters Schatz ist die Weisheit, sagt Bias; es ist derselbe Gedanke, wenn es heißt: *μὴ ἄρχε πρὶν ἄρχεσθαι μάθῃς*: durch Zucht zur Einsicht, der Grundgedanke der antiken Pädagogik.

Die Vierzahl der Tugenden tritt in den Geboten hervor: „Strebe nach Weisheit, *σοφίαν ζήλου*; stirb für das Vaterland,

θνῆσκε ὑπὲρ πατρίδος; bemeistere den Affekt, θυμοῦ κράτει, hege gerechten Sinn, νόει τὸ δίκαιον."

Ein Thema der Weisheitssprüche ist der Unbestand und die Unvollkommenheit der menschlichen Dinge, die Mahnung, nicht vorschnell sein Glück zu preisen, noch weniger sich zu überheben, sondern die Gesinnung eines Sterblichen zu hegen: θνητὰ φρόνει. Bedeutungsvoll ist der Spruch: „Wisse, daß Du ein Fremdling bist", ξένος ὢν ἴσθι; in ihm und dem thaletischen Satze, daß sich Tod und Leben nicht unterscheiden, tritt das mystische Element der Weisheit der Sieben hervor.

5. Als die leitenden Gedanken ihrer Lebensbetrachtung werden die Sprüche: „Erkenne Dich selbst", γνῶθι σαυτόν, und „Nichts zu viel", μηδὲν ἄγαν, oder „Halte Maß", μέτρῳ χρῶ, bezeichnet, welche eine tiefere Bedeutung haben, als es auf den ersten Blick scheint. Jene Mahnung zur Selbsterkenntnis, die im Altertum vielbesprochen wurde[1]), gebietet nicht bloß Selbstbeobachtung zum Zwecke der Selbstbeherrschung, sondern auch Erforschung des Innern, Entbindung des bessern Selbst, Vordringen zu dem geheimnisvollen Mittelpunkte der Persönlichkeit; der Spruch wird ergänzt durch den andern: γένοι' οἷος ἐσσι: werde wie Du bist, d. i. wie Dein Wesen, das Dir vorgezeichnete Vorbild es verlangt; der Mensch soll erkennen und so werden, wie er präformiert, vorgedacht, gemeint ist, seinen innern Maßstab finden und an sich anlegen. Den Rückhalt des Gedankens bildet die Anschauung vom δαίμων μυσταγωγός oder Feruer, die aber hier der abstrakteren von der Idee des Menschen oder dem ihm eigenen Werke entgegengeführt wird.

Die Empfehlung des Maßes besagt auch weit mehr als die Abmahnung vor Unmäßigkeit. Wenn Kleobulos sagt: „Das Maß ist das Beste", so ist dies im Sinne von Pindars Wort: „Das Wasser ist das Beste", zu verstehen, d. i. in dem Sinne: das Maß ist der letzte Grund. Wenn derselbe Weise sagt: „Den Weisen hat das Gesetz das Maßvolle gegeben", τοῖς σοφοῖς τὸ μέτριον ὁ

---

1) Plat. Alc. I. p. 124. Stob. Flor. 21 u. f.

νόμος δέδωκε, so werden das äußere und das innere Maß in Verbindung gebracht: das maßgebende Gesetz giebt auch den Maßgedanken; sein objektives Maß wird im Weisen Gedanke, wie bei Pindar der Sonnenstrahl im Auge zum Sehen wird. Der durch *μέτρον* bezeichnete Begriff tritt in einem solonischen Distichon mit dem des *πέρας*, der Begrenzung, Gliederung, Bestimmtheit, in Verbindung, und beide werden auf ein höchstes Denken zurückgeführt: „Der Einsicht unsichtbares Maß ist am schwersten zu erfassen, das da einzig die Bestimmtheit von Allem in sich schließt“: *Γνωμοσύνης δ' ἀφανὲς χαλεπώτατόν ἐστι νοῆσαι Μέτρον, ὃ δὴ πάντων πείρατα μοῦνον ἔχει.*[1]).

Auch die Aussprüche über die Zeit und den rechten Augenblick, *καιρός*, haben eine tiefere, spekulative Bedeutung. Cheilons Wort: „Die Zeit bringt alles Gute“ kann zunächst als Mahnung zur Geduld gemeint sein; aber Perianders Antwort auf die Frage „Was ist Grund von Allem?“ „Die Zeit“: *τί τὸ πάντων αἴτιον; χρόνος* — spricht eine Lehre der physischen Theologie aus: „Die Theologen nannten die Zeit das Erste, da, wo Entstehung ist (*γένεσις*), Zeit sein muß, nach deren Maße (*καθ' ὅν*) und in der die Entstehung vor sich geht“[2]). Aber auch der *καιρός*, der zukunftsschwangere Augenblick, hat eine kosmologische Bedeutung: die Pythagoreer sagten *καιρός* für *χρόνος* und bezeichneten damit das höchste Prinzip[3]); die alte Theologie, *αἱ θεοπαράδοτοι φῆμαι*, nennt Kronos-Chronos *ἅπαξ*, *ἅπαξ ἐπέκεινα*, den Moment, den überweltlichen Moment, den zeitlichen Punkt, von dem das Werden anhebt. Ferner verband sich den Griechen mit *καιρός* die Vorstellung des Rechten, Treffenden, Ziemenden; so stellt Platon nebeneinander: *τὸ μέτριον καὶ τὸ πρέπον καὶ τὸν καιρὸν καὶ τὸ δέον καὶ πάνθ' ὁπόσα εἰς τὸ μέσον ἀπῳκίσθη τῶν ἐσχάτων*[4]).

---

[1]) Bergk Anthol. lyr. Sol. frg. 16. — [2]) Procl. in Plat. Tim. I. p. 86, in Orphica. p. 170. — [3]) Procl. in Plat. Parm. VII. p. 230. Orph. l. l. — [4]) Plat. Pol. p. 284 e.

Der Gedankenkreis, aus dem jene Mahnungen der Weisen erwachsen, hat eine Fülle und Tiefe, die ihn dem der Theologen und Philosophen verwandt erscheinen läßt. Das Maß ist das Gesetz der Dinge nach Raum, Zeit und Kraft; es setzt ihr Werden in Gang und ihm reifen sie entgegen; jedem kommt die Vollendung, für welche es durch sein Maß präformiert ist. Aller Dinge Maß und Ziel aber ist in einem höchsten Denken beschlossen, das in dem schöpferischen Momente die Ursache des Daseins wird. Man begreift, daß die Sprüche der Sieben im delphischen Heiligtume angeschrieben wurden; denn sie sind der gnomische Ausdruck der dort entsprossenen Weltanschauung, scheinbar unverbundene und doch in der Tiefe zusammenhängende Sutren des apollonischen Dharma's.

In diesen Sprüchen darf man die Anfänge der griechischen Ethik erblicken. Wenn man diese gewöhnlich erst in dem sokratischen: Erkenne Dich selbst, sieht, so unterschätzt man die tiefe Auffassung, welche dieser Spruch schon bei den Sieben fand; wenn man Pythagoras als Gründer der Ethik bezeichnet, so ist dies besser begründet, weil er die sittliche Welt auf dasselbe Prinzip: die Zahl, zurückzuführen unternimmt, welche den Schlüssel der natürlichen bildet. Aber schon die Weisen verbinden in jenen Aussprüchen von Maß und Zeit die Reflexion auf die Natur der Dinge mit jener auf die Normen des Handelns. Sie bleiben nicht dabei stehen, in diesen Normen göttliche Gebote zu verehren, sondern machen den Anfang, sie auch im Wesen der Dinge wiederzuerkennen, also, da dieses ein gottgesetztes ist, bis in das göttliche Denken zu verfolgen. Nichts anderes aber thut die Ethik, die eben dadurch aus der gesetzhaften Theologie heraustritt, daß sie das Gesetz des Handelns nicht bloß im Lichte des Gebotes, sondern auch nach seiner Verwandtschaft mit dem Gesetze des Seins und Erkennens betrachtet.

Die Griechen haben mit Recht dem Kreise der Weisen in den Propyläen der Philosophie einen Ehrenplatz angewiesen und damit die Anschauung von der Zusammengehörigkeit der Spekulation und der Weisheit Ausdruck gegeben. Damit haben sie aber zugleich die Bewurzelung der Philosophie in religiösen Traditionen

anerkannt; denn aus solchen stammt die Weisheit: sie ist nichts ohne Tradition und Autorität; sie fußt auf einem historischen und sozialen Ethos, wie es nur aus einem Glaubensinhalte erwachsen kann. Indem man die Denker an die Weisen angeschlossen dachte, sprach man auch ihrem Schaffen jenen weihevollen, befriedenden und bestätigenden Hintergrund zu, der die Weisheit zugleich verklärt und zu einer Lebensmacht erhebt.

---

§. 16.

Vereinigung von Physik und Ethik im Idealismus.

1. In der Reihe der Weisen werden zwei Namen genannt, welche auch der Reihe der Physiker angehören: Thales und Pythagoras. Bei dem ersteren Denker ist ein Zusammenhang zwischen seiner Weisheitslehre und seiner Welterklärung nicht ersichtlich; wenn wir auch sein Prinzip, das Wasser, als Gottheit und selbst, wie Proteus, Atlas u. a. als Träger der Weisheit fassen, so gehen doch Thales' Lebensvorschriften nicht darauf als ihre Quelle zurück; das *σοφόν* des Physikers ist nicht der Schlüssel zur Lebensanschauung des Weisen. Anders bei Pythagoras. Die Prinzipien, aus denen er die Dinge und deren Erkenntnis erklärt: die Zahl, das Maß, die Form, der Einklang, sind auch der Nerv der pythagoreischen Weisheit und Lebenshaltung, ein *σοφόν* im vollen Sinne, der höchste Gegenstand und die Quelle der Weisheit; hier giebt der Weise dem Denker die Richtlinien und der Denker dem Weisen die Weite des Horizontes.

Die pythagoreische Philosophie treibt weit tiefere Wurzeln in den apollonischen Glaubenskreis hinein, dem sie eben jene Prinzipien entnimmt, und macht damit zugleich die Theologie in ihrer ganzen Ausdehnung zu ihrer Grundlage. Die Physik der Jonier sowie die Mystik Herakleitos' und der Eleaten erhob sich auf der physischen Theologie wie ein schmaler Oberbau auf breitem Unterbau und stand mit der gesetzhaften Theologie gar nicht in Verbindung. Nur der pantheistische Zug jener kam zur

Geltung, der immanente Urgrund der Dinge wurde gesucht ohne Klarheit über dessen übersinnlichen Charakter; nur das Problem des Einen und Vielen beherrschte die Spekulation, wobei nicht einmal die Mittelglieder, welche die Tradition an die Hand gab: die vorbildlichen Zahlen, Maße, Siegel zur Geltung kamen. Was dieser Philosophie fehlte, darauf weist Platon in jener Stelle des Philebos hin, von der wir ausgingen: man erkannte zwar, daß die Wirklichkeit aus dem Einen und Vielen entspringe, nicht aber, daß sie zugleich Bestimmendes, *πέρας*, und Unbestimmtheit, *ἄπειρον*, in sich gebunden trage[1]); in diesem *πέρας*, d. i. den Zahlen und den Vorbildern, sei aber das Mittelglied, *μέσον*, zwischen dem Einen und der unbestimmten Vielheit gegeben, und dies habe die Weisheit der ältesten, von der Gottheit belehrten Geschlechter wohl gekannt. Was Platon nicht ausdrücklich hinzufügt, was aber aus dem ganzen Dialoge hervorgeht, ist, daß diese älteste Weisheit von Pythagoras wieder erneuert wurde. Er unterscheidet das bestimmende, übersinnliche Prinzip von dem zu bestimmenden, materiellen, hebt die göttliche Einheit über beide hinaus, und durchbricht damit den Zirkel, in welchem sich die Spekulation der Physiker bewegt hatte.

Der Zusammenhang mit der Mystik bleibt bei Pythagoras gewahrt; er ist der Erneuerer der orphischen Mysterien und der eigentliche Vertreter der Unsterblichkeits- und Seelenwanderungslehre; der Weihepriester Aglaophamos in Leibethra und Pherekydes von Syros werden als seine Lehrer genannt[2]); aber es heißt auch, daß er den Hauptinhalt seiner Sittenlehre (*τὰ πλεῖστα τῶν ἠθικῶν δογμάτων*) von seiner Schwester Themistokleia, der delphischen Priesterin, empfangen habe[3]). Der von ihm gegründete Verband oder Orden hat den Charakter apollonischer Eusebie und Eunomie; hier erscheint Pythagoras als Gesetzgeber und er faßt auch die Aufgabe ins Auge, von jenem Verbande aus die Gemeinde und den Staat neu zu gestalten, was ihm allerdings nicht gelang, da

---

[1]) Plat. Phil. p. 16 c; oben §. 1, 1. — [2]) Jambl. Vit. Pyth. 96. Diog. L. VIII, 1. — [3]) Aristox. ap. Diog. L. VIII, 8.

dem verweichlichten Volke von Kroton die strenge dorische Lebenshaltung, die er forderte, fremdartig und drückend erschien.

Wie auf der gesetzhaften Theologie, so fußt Pythagoras zugleich auf den sakralen Wissenschaften, die wie seine Weisheit mit seinen spekulativen Prinzipien in innerer Beziehung stehen. Wenn in Thales der Mathematiker und der Physiker ohne Wechselwirkung bleiben, ist Pythagoras' Zahlenmetaphysik der Nerv seiner mathematischen Studien, oder, wie Aristoteles sagt, in gewissem Sinne deren Frucht[1]).

Es ist somit die Theologie in allen ihren Zweigen, als kontemplative, mystische, gesetzhafte und forschende, welche der Gedankenbildung dieses seltenen Mannes, des größten seiner Zeit, eines der größten aller Zeiten, die Grundlage bietet, und wiederum nicht die griechische Theologie allein, sondern zudem die Priesterweisheit und Tempelwissenschaft des Morgenlandes, die er auf seinen weiten Reisen kennen lernte[2]). Seiner Polymathie liegt jene pietätsvolle, historische Gesinnung zugrunde, wie sie, vermöge der inneren Verwandtschaft des historischen und gesetzhaften Elementes, immer die Begleiterin der echten Weisheit ist.

2. Der Fortschritt, den Pythagoras in der Entwicklung des griechischen Geisteslebens darstellt, hat gleichsam einen Gedenkstein in dem Worte erhalten, welches er wählte, um seine, Spekulation, Weisheit und Forschung vereinigende Geistesarbeit zu bezeichnen. Er lehnte den Namen des Weisen ab, da Gott allein weise sei, der Mensch aber sich bescheiden müsse, weisheitsliebend, φιλόσοφος, zu werden[3]). Der Mann, der die Schwierigkeit der Forschung gekostet und gesehen hatte, wie verschieden sich die Pflege der großen Traditionen der Vorzeit, des Kernes der Weisheit, und das Ringen nach Erkenntnis bei verschiedenen Völkern gestaltete, mußte die Weisheit höher zurückverlegen, als Andere, und dem Geiste seiner religiösen Grundanschauung entsprechend, eignete er sie Gott allein zu. Liegt darin zunächst eine Selbstbescheidung

[1]) Ar. Met. I, 5, 1. — [2]) Oben §. 4, 1; 5, 1. 6; 1. — [3]) Diog. L. I, 12; VIII, 8 u. die Parallelstellen b. Menagius.

und sogar Resignation, so wird damit doch zugleich der Erkenntnis-arbeit, im Geiste rüstigen Schaffens, ein Feld abgesteckt, in welchem sich die menschliche Weisheit bethätigen soll, nach oben begrenzt von der vorbildlichen göttlichen Weisheit, nach unten durch das Umtreiben der Ansichten und Meinungen, die der Weisheitsfreund auf ihren wahren Gehalt zu prüfen und zu berichtigen hat. Dieses Arbeitsfeld kann nicht mehr Physik heißen, weder im Sinne von Naturenlehre, weil damit nur die spekulative Erkenntnis, nicht deren Überführung in die Weisheit ausgedrückt wäre, noch in dem Sinne von Naturlehre, weil jenes Feld das sittliche Gebiet nicht weniger als das natürliche umfaßt; so erhält es den neuen Namen Philosophie, Weisheitsstreben. Aber es wird damit weder von seiner Grundlage, der Theologie, noch von den Einzelwissenschaften abgesondert, vielmehr bleibt ihm der universale Charakter der Weisheit, die auf die Erkenntnis der göttlichen und menschlichen Dinge gerichtet ist, erhalten.

Noch einen zweiten Ausdruck für seine Denkweise hat Pythagoras ausgeprägt: er nennt sich einen *θηρατὴς τῆς ἀληθείας*, einen Jäger nach Wahrheit. Er vergleicht die Philosophen mit den Zuschauern, *θεαταί*, bei den Festspielen, die weder Gewinnsucht noch Ehrgeiz dahin geführt, sondern die Lust am Schauen; so seien im Gegensatze zu den Glücks- und Ruhmesjägern die Philosophen die der Wahrheit Nachjagenden, *θηραταί*[1]). Nach einer späteren Quelle nannte Pythagoras die Weisheit selbst „das Wissen von der Wahrheit im Wirklichen“: *ἐπιστήμη τῆς ἐν τοῖς οὖσιν ἀληθείας*[2]), ein Gedanke, der mit dem platonischen Worte: „Es giebt Nichts, was der Weisheit mehr eignete, als die Wahrheit“[3]), übereinkommt, woraus jedoch nicht zu schließen ist, daß hier dem älteren Denker Platonisches zugeeignet werde. Die Wahrheit ist vielmehr sehr früh Gegenstand der Reflexion gewesen. Den Ägyptern war Ptah der Herr der Wahrheit, die chaldäischen Wahr-

---

[1]) Diog. Laert. VIII, 8 u. das. die Erklärer. — [2]) Jambl. Vi. Pyth. c. 29. — [3]) Plat. Rep. VI. p. 485 c.

sprüche sagen: Die Wahrheit ist kein Gewächs dieser Erde; die Magier nannten sie die Seele oder den Feruer des Ormuzd, die chinesischen Weisen das Gesetz des Himmels; Pindar singt von der „Königin Wahrheit, die der hehren Tugend Ursprung ist“ [1]) und Bacchylides sagt von ihr, sie habe „Bürgerrecht bei den Göttern und wohne bei ihnen allein“, *ἀλάθεια θεῶν ὁμόπολις, μόνα θεοῖς συνδιαιτωμένα* [2]).

Das von Pythagoras gebrauchte Gleichnis hat das Wortspiel *θεατής—θηρατής* zum Angelpunkte: der Philosoph ist ein Schauender und ein Jäger; die Beute, auf die er ausgeht, ist aber der Inhalt des Schauens, ein intelligibles Objekt gegenüber den sinnlichen Gegenständen, auf welche Gewinn- und Ehrsucht gerichtet sind. Für den Griechen lag aber in dem Worte *ἀλήθεια* noch etwas Andres. Es nimmt an der Doppelbedeutung des Stammwortes *λανθάνειν* teil, welches: verborgen sein und vergessen bezeichnet; es verbindet sich also darin die Vorstellung eines unverborgenen, Allen zugänglichen, mit der eines unvergessenen und unvergeßlichen Gutes, eines Gemeinbesitzes und eines ererbten Schatzes, Nebengedanken, die dem Worte für Pythagoras erhöhten Wert geben mußten.

3. Eine Gedankenbildung, bei welcher die Begriffe Weisheit und Wahrheit in diesem Sinne aufgefaßt wurden, konnte nicht, wie die der Milesier, bei einem stofflichen, nur mythisch verklärten Prinzipe stehen bleiben, ebensowenig aber wie die herakleiteische sich mit einem *σοφόν* begnügen, das den Fluß der Dinge und der Meinungen wohl überragt, aber nicht wirklich beherrscht; noch auch endlich, wie die eleatische, das wahre Sein der Welt abgekehrt fassen. Das Gebiet, in welchem Pythagoras das Prinzip suchte, war das der Größenbegriffe, und hier bot sich ihm die Zahl als der herrschende Begriff dar, in der allein er das eigentliche *σοφόν*, das *σοφώτατον* erblicken konnte, und die sich als Mittelglied zwischen dem Höheren und Niederen weit besser empfahl. Von

---

[1]) Pind. ap. Clem. Al. Strom. VI. p. 278. — [2]) Olymp. ap. Stob. Flor. XI, 2. Bergk. Poet. Lyr. III. p. 577.

der Zahl bot sich der Aufstieg zu dem göttlichen Urgrunde dar, der als Einheit vor und über der Zahl gefaßt werden konnte; der Abstieg zu den Dingen führte in die Größenlehre, mit ihrer mannigfaltigen, Rechnung, Kombination, Konstruktion immer neu in Gang setzenden Verflechtung von einfachen, stets wiederkehrenden Bestimmungen, die zum Teil sichtlich die Naturvorgänge beherrschen. Die Zahl konnte aber ebensowohl als das Weltgerüst, wie als das Richtmaß der Gedanken angesehen werden, da ihre ordnende Kraft in der Außenwelt wie im Erkennen erprobt wird. Größenbestimmungen, wie die des Ebenmaßes, der Begrenzung, des Regulären, der Symmetrie und die ihnen verwandten musikalischen Begriffe, konnten aber auch auf das Gebiet des Schönen und Guten angewandt werden. In dem physischen und zugleich ästhetischen Begriffe *κόσμος*, dem kosmisch-ethischen *νόμος* boten sich weitere, die natürliche und die sittliche Welt verknüpfende Bestimmungen dar.

Überall bewegt sich hier Pythagoras auf dem Boden eines weit älteren Denkens, jenes religiösen Denkens, welches den apollonischen Glaubenskreis konstituiert hat und von der orphischen Theologie weitergeführt worden war. Pythagoras' Verdienst ist es, dieser Gedankenbildung, die auf Intuitionen gebaut und in die Form des Symbols und Mythus gekleidet war, die Sprache der Spekulation und Forschung zu leihen. „Die orphische Sprache", sagt Proklos, „giebt den göttlichen Dingen durch Symbole Ausdruck; ihr ist die Theomythie eigen; die pythagoreische dagegen bedient sich der *εἰκόνες*, und unternimmt mittels dieser zu jenen aufzusteigen, indem sie die Zahlen und Gestalten den Göttern weiht[1])". Diese *εἰκόνες* sind nicht im Sinne von Bildern zu fassen, weil dann der Gegensatz zu den Symbolen verwischt würde, sondern als Risse, Typen, Schemata, Größengebilde überhaupt, gleichbedeutend mit dem Ausdrucke *εἴδη μαθηματικά*, wie er sonst für diesen Begriff gangbar ist.

[1]) Procl. in Plat. theol. I, 4; vgl. Procl. in Plat. Parm. p. 494 ed. Stallb.

4. So gewiß Pythagoras das Wesen der Dinge in die Zahl und in die von der Zahl bestimmten Raumgebilde setzte, müssen bei ihm die Ausdrücke *ἀριθμός* und ebenso *εἶδος* oder *ἰδέα* die Bedeutung von Kunstworten gehabt haben. Es ist kein Grund, in Berichten über pythagoreische Lehren das Vorkommen der beiden letzteren Ausdrücke der platonisierenden Fassung der Berichterstatter auf Rechnung zu setzen. Wenn es bei Stobäos heißt, daß Pythagoras *τὰ λεγόμενα εἴδη καὶ τὰς ἰδέας* in die Zahlen und deren Übereinstimmungen (*ἁρμονίαις*), sowie in die Raumgebilde (*τοῖς καλουμένοις γεωμετρικοῖς*) setzte[1]), so darf man wohl *λεγόμενα* übersetzen: „was er *εἴδη* und *ἰδέαι* nannte“.

Bei dem Skeptiker Sextus heißt es: „Die Schüler des Pythagoras bezeichnen als die Elemente des Kosmos die Zahlen, von denen die eine Art körperlich wird, wie die Stäubchen (*ἄτμοι*) und Massenteilchen (*ὄγκοι*), die andere Art aber unkörperlich ist, wie die Figuren (*σχήματα*), die Gestalten (*ἰδέαι*) und die Zahlen selbst[2])“. Hier erscheint *ἰδέα* inmitten von Kunstworten der Schule, die schwerlich von einem andern als dem Meister selbst herrühren werden.

Die Bedeutung von *εἶδος* und *ἰδέα* ist zunächst: räumliche Gestalt, Raumgebilde; allein es muß sich schon bei Pythagoras und den alten Pythagoreern die Vorstellung: Grundgestalt, Typus, Vorbild damit verknüpft haben. Dafür giebt ein Fragment des Archytas einen Beleg, welches lautet: „Der Mensch ist von allen Lebewesen das weiseste, denn er ist im stande, das Wirkliche zu betrachten und von allen Dingen Wissen und Erkenntnis zu gewinnen. Dazu hat ihm die Gottheit den Inbegriff des Gedankens des Alls eingesenkt und verständlich gemacht, worin alle Gestalten des Seienden und aller Inhalt der Worte verteilt sind“: *παρὸ καὶ ἐνεχάραξεν καὶ ἐπεσημήνατο τὸ θεῖον αὐτῷ τὸ τῶ παντὸς λόγω σύσταμα, ἐν ᾧ τά τε εἴδεα πάντα τῶ ἐόντος ἐνδέδασται καὶ ταὶ σημασίαι τῶν ὀνομάτων*[3]) Hier nähert

[1]) Stob. Ecl. phys. p. 124. — [2]) Sext. Emp. Pyrrh. III, 18. — [3]) Arch. ap. Jambl. Adh. ad phil. 4, p. 39 Kiessl; bei Mullach, Fragm. I, p. 558.

sich die Bedeutung von εἶδος der bei Platon gangbaren; die εἴδη sind Teile des Weltbildes und des Sprach- und Denkinhaltes, Charaktere, Schriftzüge, wodurch Sein und Denken vermittelt werden. Der altertümliche und knorrige Ausdruck dieses Gedankens aber schließt aus, daß eine Fälschung seitens eines Platonikers vorliegt; ein solcher würde sich glatter ausgedrückt und zudem nicht begnügt haben, die εἴδεα als Schriftzüge des Weltbildes zu fassen, sondern ihre Objektivität stärker betonen.

Der Gedanke, daß die εἴδη oder ἰδέαι für die Sinnendinge vorbildlich sind, welcher gemeinhin als spezifisch platonisch gilt, ist schon pythagoreisch. Abgesehen von späteren Quellen, welche die Lehre von den Zahlen als Vorbilder, παραδείγματα, Pythagoras ausdrücklich zuschreiben, ist Aristoteles' Angabe entscheidend, daß die Pythagoreer „in den Zahlen vielfache Muster (ὁμοιώματα) der Dinge zu sehen geglaubt und gelehrt hätten, daß das Wirkliche auf Nachbildung der Zahlen beruhe (μιμήσει τὰ ὄντα εἶναι τῶν ἀριθμῶν), so daß Platon, wenn er von dem Teilhaben (μέθεξις) der Dinge an den Ideeen rede, nur den Ausdruck geändert habe“ [1]).

Aber auch Ausdrücke, welche wir geneigt sind, Platon ausschließlich zuzuschreiben: jene Wendungen: αὐτὸ τὸ ἕν, αὐτὸ τὸ ἀγαθὸν, τὸ ἀγαθὸν καθ' αὐτό, u. s. w. sind als altpythagoreisch bezeugt. Aristoteles sagt, die Pythagoreer hätten αὐτὸ τὸ ἕν und αὐτὸ τὸ ἄπειρον, also die Einheit und Bestimmungslosigkeit als solche, als Prinzipien gesetzt [2]); und der alte pythagorisierende Dichter Epicharm spricht von einem ἀγαθὸν καθ' αὐτὸ, dem An-sich-Guten, welches durch Mitteilung das Einzelne gut macht, weshalb, wohl nur scherzhaft, gesagt wurde, Platon habe von ihm seine Ideeenlehre entlehnt [3]).

5. Gleichviel wie weit die Pythagoreer zur Fixierung der Ausdrücke ἰδέα und εἶδος vorgeschritten sind, die von ihrem Meister begründete Lehre hat denselben Anspruch auf den Namen, welchen

[1]) Ar. Met. I, 5, 2 u. I, 6, 5; vgl. Sext. Emp. adv. math. IV, 2; VII, 94. — [2]) Ar. Met. I, 5, fin. — [3]) Diog. L. III, 14.

man der platonischen giebt: sie ist Idealismus, die älteste Form, in der diese Weltanschauung, Denkrichtung und Gesinnung in der Geschichte der Philosophie auftritt.

So ist sie zu nennen nach den idealen, gedanklichen Daseinselementen, welche die Mittelglieder zwischen dem göttlichen Urgrunde und den Dingen bilden und die bleibenden Normen, Gesetze, Vorbilder des veränderlichen Weltbestandes enthalten. Sie hat aber auch in dem andern Sinne auf den Namen Idealismus Anspruch, als sie, gegenüber den Versuchen, die mit einem stofflichen oder materialen Prinzip gemacht worden, ein gedankliches oder ideales einführt und damit dem Denken ein ideales Objekt, die Wahrheit, verstanden als das wahrhaft Seiende und die wahre Erkenntnis Ermöglichende, als seinen eigentlichen Gegenstand zuweist. Wie mit dem Wahrheitsbegriffe ist aber der pythagoreische Idealismus auch mit dem Weisheitsbegriffe verknüpft, in welchem sich das intellektuelle mit dem sittlichen Momente, die ideale Welt mit der Welt der Ideale verschränkt. Um das letztere festzuhalten, sucht diese Lehre ein ideales Prinzip, da ein materiales das sittliche Gebiet nicht zu umspannen vermöchte; aber das sittliche Moment ist ihr wieder darum unverlierbar, weil sie, unbegnügt mit der mystisch-physischen Seite der Theologie, zugleich deren gesetzhaftes Element zu ihrer Grundlage macht und damit die Welterklärung auf die ganze Religion und das ganze Menschenwesen aufzubauen unternimmt, worin die Berechtigung liegt, diese Denkrichtung und Weltanschauung zugleich eine Gesinnung zu nennen.

Es ist der Gedanke des Gesetzes, welcher hier die Spekulation zur Weisheit ausreifen macht; er weist auf die Mittelglieder zwischen der Majestät und Heiligkeit der Gottheit einerseits und der irdischen Unvollkommenheit andrerseits hin, und giebt den Vorbildern, den Ideeen, ihre Stellung zwischen der Einheit und Vielheit, sowie zwischen der sittlichen und natürlichen Welt. Der Pythagoreer war, obwohl Mystiker wie der Herakleiteer und der Eleat, doch nicht in Gefahr, Gottheit, Welt und Seele in das All-Eine verrinnen zu lassen; keine Mystik konnte ihm die Ordensregel verflüchtigen, welche

für ihn die Stufe bildete, die die Seele zu Gott hinaufleitet, wie die Zahl, ein Gesetz und Vorbild gleich der Ordensregel, ihm als die Stufe galt, die von Gott zur Welt herabführt. Er blieb davor bewahrt, den Menschen zum Maße der Dinge zu machen, da er das σοφόν kannte, welches das Maß der Dinge und des Menschen, des erkennenden wie des handelnden, bildet.

Den Stammbaum dieses Idealismus kann folgendes Schema verdeutlichen, das zugleich für die Vergleichung der griechischen Ideeentwickelung mit der indischen[1]) zu Grunde gelegt werden möge.

Griechische Theologie

politisch — physisch

gesetzhaft | sakrale Wissenschaften | kosmologisch | mystisch

Weisheitslehre, Ethik | Physik der Milesier | Mystik des Herakleitos und der Eleaten

Idealismus des Pythagoras.

Hier gravitiert die Gedankenbildung nicht wie bei den Indern nach Seiten der Mystik, sondern ihre Elemente halten sich das Gleichgewicht. Die pythagoreische Philosophie ist mehr als die Purva-mimansa: sie zwingt die Seitenlinien in ihre Bahn und führt die Äste in eine wölbende Krone zusammen. Damit leistet sie aber auch, was der jüdischen Entwickelung versagt blieb, bei welcher der Tiefsinn der Mystik sich nicht die Forschung zu gesellen und noch weniger die Leitlinien des Gesetzes einzuhalten vermochte. Freilich hatte dies Unvermögen in der Hoheit des Gesetzes seinen Grund, neben der der apollonische Nomos und Kosmos verblaßt; aber auf Grund der in der griechischen Religion und Theologie gegebenen Faktoren gelang es Pythagoras, was dort unausführbar geblieben war.

Der pythagoreische Idealismus findet das erste Mal die Gleichung zwischen Mystik, Forschung und Gesetz, den konstitutiven und einander ergänzenden Elementen der echten Philosophie, und

[1]) Oben §. 11, 7.

er wird dadurch Anfang und Vorbild aller idealistischen Spekulation, der Nachfolgerin der Weisheit, der legitimen Erbin der Lichtgedanken der Vorzeit.

Denken wir uns die Spekulation unter dem Bilde einer Pflanze, so ist ihre Herzwurzel der mystische Zug der Menschennatur, der sie sich erkühnen macht, die Gottes- und Weltwahrheit in den Geist zu fassen; ihre Nebenwurzeln aber sind die dem Gottesdienste entsprossenen, von der Erfahrung und Forschung groß gezogenen Wissenschaften, welche dem Wahren in den Teilgebieten der Erkenntnis bedachtsam nachgehen; zu ihrer gesunden Entwickelung bedarf aber die Pflanze eines Geländers zum Anschließen, und dies ist der Gedanke des Gesetzes und eines ewigen Gesetzgebers, zu welchem nicht mystischer Aufflug, sondern aufklimmender Gehorsam hinaufführt.

Oder wählen wir für den philosophierenden Geist das Schiff zum Gleichnisse; so ist hier die Mystik der segelschwellende Wind, die Forschung der Gleichmaß gebende Ballast, die Weisheitsidee der ragende Mast, der Gesetzesgedanke das lenkende Steuer.

III.

Der vorplatonische Idealismus.

Ἦν δέ τις ἐν κείνοισιν ἀνὴρ περιώσια εἰδώς,
Ὃς δὴ μήκιστον πραπίδων ἐκτήσατο πλοῦτον.
Empedocl. ap. Porphyr.

§. 17.

Pythagoras.

1. Die Geschichte der Philosophie pflegt der Charakteristik der einzelnen Systeme mehr Sorgfalt zuzuwenden, als dem Nachweise ihrer Tragweite und Nachwirkung; sie gleicht mehr der Mineralogie, welche die Eigenschaften aller Mineralien mit gleichem Interesse untersucht, als der Geologie, welche nur auf jene Gesteine ausgeht, die in Massenform einen Bestandteil der Erdrinde bilden. Man führt die pythagoreische Lehre neben andern auf, als wäre sie eben nur ein System wie andere mehr, wie das herakleiteische, das eleatische, das anaxogoreische, vielleicht gar von minderem Werte als diese, während sie doch in ein ganz anderes Licht rückt, sobald man ihre Verzweigung und Nachwirkung in Anschlag bringt. Sie erscheint dann als ein Faktor der Wissenschaft, des Geisteslebens, der Bildung der Griechen, ja des Altertums überhaupt, fortwirkend ins Mittelalter und selbst in die Neuzeit, während die andern Systeme eben nur im Umkreise der griechischen Spekulation ihre Stelle haben.

„Das pythagoreische System“, sagt Weiße, „übte auf die gesamte ältere Philosophie der Griechen einen unberechenbar großen Einfluß dadurch aus, daß es die Anschauungen und Abstraktionen des unphilosophischen Denkens in eine typische Ausdrucksweise und stehende Form brachte, wodurch dieselben gleichsam zum Stoffe für das spekulative Denken bereitet wurden. Nicht als wäre jenes System an echt spekulativer Einsicht hinter den zunächst ihm folgenden zurückgeblieben und hätte seine Thätigkeit auf die Ausbildung der leeren und erst künftig auszufüllenden Form beschränkt. Vielmehr glauben wir aussprechen zu dürfen, daß der allein vielleicht unter allen jenen Führern wahrhaft groß zu nennende Genius des Pythagoras den gesamten Inhalt der griechischen Philosophie bis auf Sokrates und Platon, mit welchen gleich großen Genien eine neue Periode dieser Philosophie beginnt, bereits vollständig durchgearbeitet und geordnet hatte[1]).“

Pythagoras wirkte durch die Erneuerung der orphischen Weihekulte nachhaltig auf das religiöse Leben, durch die Einreihung der Mathematik unter die liberalen Studien auf die allgemeine Bildung. Pythagoreische Mysten hat es bis zum Ausgange des Heidentums gegeben; die antike Mathematik, Musiklehre und Astronomie tragen durchgängig den Stempel des pythagoreischen Geistes: als Copernicus mit seiner kosmischen Ansicht auftrat, wurde diese als eine pythagoreische Doktrin bezeichnet. Wie der Name der Mathematik, so stammt auch die Gliederung derselben, wie sie in dem encyklischen Studiensysteme der Alexandriner und Römer und im Quadrivium des Mittelalters vorliegt: Arithmetik, Geometrie, Astronomie, Musiklehre, aus dem Studienplane des pythagoreischen Bundes; die Vierzahl der Tugenden, welche der samische Weise feststellte, ist in der christlichen Moral erhalten geblieben; seine Atomenlehre hat, vermittelt, freilich auch entstellt durch Demokrit und Epikur ihren Weg bis in die neuere Naturforschung gefunden. Wo bei den Scholastikern von

---

[1]) C. H. Weiße, Aristoteles' Physik, Übers. u. mit Anm., Leipzig 1829, S. 391.

mensurare, mensuratio im metaphysischen Sinne die Rede ist, liegt ein Nachklang des pythagoreischen μετρεῖν, περαίνειν, περατοῦν vor.

In allen Perioden finden wir Männer, welche sich in die Intuitionen von der kosmischen Zahl und Harmonie, wie sie Pythagoras ausgestaltet hatte, von Neuem vertiefen und in denen so der Geist des Meisters wieder lebendig wird. Derart ist der geniale Jude Philon, der mit Recht der Pythagoreer genannt wird, wenn er auch nur geistig ein Glied des Ordens war; derart ist der große Kirchenlehrer Augustinus, der von dem Geheimnisse der Zahl sagt: „Wenn ich die unveränderliche Wahrheit der Zahlen bei mir erwäge und gleichsam ihre Heimat suche (cubile ac penetrale) oder ihren Bezirk (regionem) oder was für ein Wort uns geeignet scheinen mag, die Stätte (habitaculum) und den Sitz (sedem) der Zahlen zu bezeichnen, so entferne ich mich weit von dem Körperlichen, und wenn ich Etwas finde, was ich in Gedanken fassen kann, so finde ich doch Nichts, was ich aussprechen kann, und wie erschöpft kehre ich in unsere Region zurück, um wieder sprechen zu können, und ich rede von dem, was uns vor Augen liegt, wie man eben davon redet"[1]). In Nicolaus von Cusa im XV. Jahrhundert lebt ein vollkräftiger Pythagoreismus auf, und wirkt durch diesen geistvollen Mann auf die mathematische und kosmologische Forschung der nachfolgenden Zeit ein; Nicolaus sagt von der Zahl, sie sei ein natürliches, zeugendes Prinzip der Gedankenbildung: rationalis fabricae naturale quoddam pullulans principium[2]).

Den Sphärenklang besingt Fichte in einer Ode auf Philomele: „Jenseits des Äthers strömt eine Quelle des Tons, der Schönheit — diese sind Eins — also lehrte mich mein Meister, selber er tonlos"[3]). Zu Schellings genialer Gedankendichtung giebt der Pythagoreismus einen namhaften Beitrag. Selbst ein geistreicher Skeptiker unserer Zeit weiß „das metaphysische Grundgefühl" in sich

[1]) Aug. de lib. arb. II, 11, 30. — [2]) Nic. Cus. de conject. I, 4. — [3]) Fichte, Ges. W. VIII, S. 464.

zu beleben, „welches beruht auf der Unermeßlichkeit des Raumes, welche ein Symbol der Unendlichkeit ist, auf dem reinen Lichte der Gestirne, das auf eine höhere Welt zu deuten scheint, vor allem aber auf der gedankenmäßigen Ordnung, welche auch die einfache Bahn, die ein Gestirn am Himmel beschreibt, zu unserer geometrischen Raumanschauung in eine geheimnisvolle, aber lebendig empfundene Beziehung setzt. Dies alles ist in einer Stimmung verbunden; die Seele findet sich erweitert, ein gedankenmäßiger, göttlicher Zusammenhang breitet sich rings um sie in das Unermeßliche aus.... Von den Sternen her klingt, wenn die Stille der Nacht kommt, auch noch zu uns jene Harmonie der Sphären, von welcher die Pythagoreer sagten, daß nur das Geräusch der Welt sie übertäube“ [1]).

2. Dieser weiten Verzweigung der pythagoreischen Lehre entspricht ihre tiefe Bewurzelung in älteren und ältesten Anschauungen; gehört ja doch der Gedanke von der kosmischen Zahl und der Sphärenharmonie zu dem Erbgute der Weisen aller Völker. Als Erneuerer ältesten Glaubens und Wissens verehrten den Meister die Jünger und die Zeitgenossen; sie priesen seine Lehre als *φιλοσοφία ἐκ θεῶν παραδοθεῖσα* und seine Satzungen und Opferbräuche als *νόμοι τῶν παλαιῶν Ἑλλήνων καὶ πυρεῖα καὶ διαίται* [2]). Mit Ehrfurcht sahen ihn die Delier an dem ältesten Altare des *Ἀπόλλων γενέτωρ*, dem sogenannten „Altare der Frommen“, opfern, auf dem nur unblutige Gaben dargebracht werden durften [3]), und sahen ihn die Delphier Apollon als den Sohn des Seilenos anbeten und durch eine Grabschrift ehren [4]), was für einen Epopten nichts Anderes war, als die Bethätigung des Glaubens an die uralte Einheit von Apollon und Dionysos. In der Enthaltung von Fleischkost, die er übte und zum Teil vorschrieb, sah man die Erneuerung der Lebensweise der ersten Menschen; das ehrende Beiwort *χρυσόμηρος*, das ihm die Ver-

---

[1]) Dilthey, Einleitung in die Geisteswissenschaften, Leipzig 1883, S. 463. — [2]) Plut. de esu carn. II, 3, fin. — [3]) Jambl. Vi. Py. 25 u. 35. Diog. L. VIII, 13. Clem. Al. Strom. VII, p. 304 Syl. — [4]) Porph. Vi. Py. 16.

ehrer gaben, ist nicht in dem Sinne von: goldschenkelig zu verstehen, sondern in dem andern: aus dem goldenen Meros gekommen, ähnlich wie μερογενής, das Epitheton des Dionysos, also: aus dem Paradiese gesandt.

Daß Pythagoras alle ihm erreichbaren Stätten alter Weisheit aufsuchte, um zu lernen und sich zu vervollkommnen, ist durchaus glaubhaft, wenn auch nicht alle einzelnen Angaben seiner neuplatonischen Biographen haltbar sind. Er lernte die ägyptische und die chaldäische Priesterweisheit an Ort und Stelle kennen und ließ sich in die verschiedenen Mysterien Griechenlands einweihen; vorzugsweise aber ist er orphischer Myste und Theologe. Wenn Jamblich's Angabe verläßlich ist, so hätte Pythagoras der orphischen Geheimlehre sogar die Zahlenspekulation entlehnt; eine Schrift, welche den Titel: ἱερὸς λόγος oder περὶ θεῶν λόγος führte, soll nach jener Angabe mit den Worten begonnen haben: „Dieses ist die Lehre von den Göttern, verfaßt von Pythagoras, dem Sohne des Mnesarchos, welche ich empfangen habe, nachdem ich der Orgien von Leibethra in Thrakien teilhaft geworden, wobei mir Aglaophamos die Weihen erteilte, die Lehre, wie Orpheus, der Sohn der Kalliope, sie verkündet (ἔφα), so wie ihn seine Mutter am Berge Pangaion darin unterrichtet hatte, daß nämlich das Wesen (οὐσίαν) der Zahl, das ewige, der Urgrund sei, der erste Gedanke (προμαθεστάταν) des Himmels und der Erde und der mitten inne liegenden Natur und zudem die Wurzel des Bestandes der göttlichen Dinge (θείων), der Götter und der Geister“ (δαιμόνων)[1]).

Gewiß ist, daß er den orphischen Weihekult für seinen Bund erneuerte und die Seinigen die damit verbundene Tempelpoesie neu bearbeiteten und verbreiteten. So stellte sein unmittelbarer Schüler Kerkops die orphische Theologie in den ἱεροὶ λόγοι in vierundzwanzig Rhapsodieen dar, und bearbeitete Arignote, Pythagoras' Tochter oder Schülerin, eine Dichtung Βακχικά und der Pythagoreer Brontinos die älteren Dichtungen πέπλος καὶ δίκτυον und

[1]) Jambl. Vi. Py. 146.

φυσικά. Dabei muß eine Umarbeitung dieser Dichtungen erfolgt sein, da ihnen der esoterische Charakter genommen und jede Profanation der Geheimlehre vermieden werden mußte; keinesfalls aber wurde, wie Röth annimmt, das Orphische zum bloßen Aushängeschilde für die pythagoreische Lehre herabgesetzt, da vielmehr der Gedankengehalt trotz Weglassungen und Zusätzen wesentlich erhalten blieb. In dem Streben der Erneuerung jener Tempelpoesie hatten die Pythagoreer Gesinnungsgenossen, die sonst nicht in Verbindung mit ihnen standen, wie Persinos von Milet, Timokles von Syrakus, Zopyros von Herakleia (oder Tarent), und den ganzen Kreis von Theologen, an dessen Spitze Onomokritos stand und der an den Peisistratiden seine Stütze hatte.

3. Altertümlich im besten Sinne ist das Wesen der pythagoreischen Gottes- und Weltanschauung; jene Anschauungen und Lehren, die wir als Urtraditionen aufgezeigt haben, bilden ihre Richtlinien, teils in mehr ursprünglicher Form, teils durch die Priesterlehren modifiziert, teils endlich in eigentümlicher spekulativer Fassung.

Den Glauben an den einen Gott vor und über der Welt spricht ein Wort des Philolaos aus, in dem wir einen Glaubenssatz der Schule erkennen dürfen: „Er ist, der Führer und Herrscher von Allem, Gott, der Eine, ewige, unwandelbare, unentwegte, sich selbst gleiche, der keines gleichen hat“: ἔστι γάρ, ὁ ἀγεμὼν καὶ ἄρχων ἁπάντων, θεός, εἷς, ἀεὶ ἐών, μόνιμος, ἀκίνατος, αὐτὸς αὑτῷ ὅμοιος, ἄτερος τῶν ἄλλων[1]). Ausdrücklich als transzendent wird Gott in dem andern Ausspruche bezeichnet, welcher lautet: „Gott hält Alles ringsum in seiner Hut (ἐν φρουρᾷ) und er ist der Eine und über dem Weltstoffe stehend“ (ἀνωτέρω τῆς ὕλης)[2]). Auch der Ausdruck ὁ ὑπεράνω θεός wird für das Eine, das der Anfang von Allem ist, gebraucht[3]).

In andern Aussprüchen tritt mehr die göttliche Allgegenwart und selbst Immanenz hervor: „Gott ist ein einiger und nicht, wie Manche meinen, außerhalb dieser Ordnung (διακοσμάσιος), sondern

[1]) Philol. ap. Phil. de opif. mu. p. 24. Mang. — [2]) Philol. ap. Athenag. leg. p. Chr. 6. — [3]) Simpl. ad Ar. phys. fol. 39 a.

in ihr, ganz in dem ganzen Weltrunde, Aufsicht führend (ἐπίσκοπος) über Alles, was geschieht, der Inbegriff (κρᾶσις) des Ganzen, der ewige Schöpfer (ἐργάτας) aller Kräfte und Werke, der Lichtspender des Himmels, aller Wesen Vater, Geist (νοῦς) und Beseelung (ψύχωσις) des ganzes Rundes, die Bewegung von Allem“ [1]).

Für die schwierige Aufgabe der Vereinigung der transzendenten und der immanenten Gottesanschauung bot die Zahlensymbolik eine willkommene Hülfe dar. Die Eins ist vor aller Zahl und nicht selbst Zahl, aber doch zugleich in allen Zahlen und deren Voraussetzung, gerade wie die Gottheit vor den Dingen ist, wesensverschieden von ihnen und doch in ihnen und Grund von ihnen. Dabei kam der Doppelsinn von ἕν der Betrachtung entgegen, der auch in unserem Worte: Einheit liegt. Das ἕν als die Eins ist Element, Bestandteil aller Zahlen; aber in dem Sinne von Vereinigung, ἕνωσις, ist sie das Band, welches jede Zahl zur Zahl macht, die insofern selbst ein Einiges, eine Einheit von Vielem ist, gerade so wie die Gottheit Grund und Element von Allem ist, zugleich aber in den vielteiligen Dingen das vereinigende Band bildet. In diesem doppelten, die transzendente und immanente Auffassung zulassenden Sinne sind die Angaben zu verstehen: ἕν ἀρχά πάντων [2]) und τὸ ἓν στοιχεῖον καὶ ἀρχὴ πάντων [3]). Es liegt darin eine Unklarheit, die jedoch dem religiösen Bewußtsein, welches Transzendenz und Immanenz nicht auf höhere Weise zu vereinigen wußte, die Möglichkeit einer solchen Vereinigung offen ließ und so der transzendenten Auffassung eine Stelle wahrte [4]).

Die Anschauung, welche Plutarch eine uralte nennt, wonach eine Zweiheit von Prinzipien durch Alles hindurchgeht [5]), bildet ein hervorragendes Lehrstück der Pythagoreer. Sie liegt den Systoichieen, d. i. den Gegensatzpaaren zu Grunde, der ältesten

---

[1]) Clem. Al. Coh. 6, p. 21. — [2]) Philol. ap. Jamb. in Nic. ar. p. 109. — [3]) Ar. Met. XIV, 4, 17. — [4]) Die Unterscheidung, welche die späteren Pythagoreer zwischen ἕν und μονάς machten, hat damit nichts zu thun; die μονάς war ihnen ἀρχὴ τῶν ἀριθμῶν, das ἕν: τῶν ἀριθμητῶν. Theo Smyrn. Math. 4. — [5]) Oben §. 1, 4 am Ende.

Form der Kategorientafel. Eine Reihe dieser Gegensätze bot die Tradition unmittelbar dar: Gut und Böse, Licht und Finsternis, Männliches und Weibliches, Festes und Wandelbares, Bestimmung (πέρας) und Bestimmungslosigkeit (ἀπειρία), Geordnetes (τεταγμένον) und Ungeordnetes (ἄτακτον), Gerades und Krummes, Rechts und Links. Auch der Gegensatz von Quadrat und Rechteck ist altertümlich: das quadratische Brustschild des ägyptischen Oberrichters hieß ἀλήθεια, ebenso hatte Hermes als λόγος ἀληθινός das Quadrat zum Symbol; τετράγωνος bedeutete, ähnlich wie das sanskritische tschatuspat (eigentlich: vierfüßig) und das lateinische quadratus: wacker, gediegen, tüchtig; das reguläre Viereck war so der Ausdruck für alles Regelrechte, Korrekte, Normale und die von ihm abweichende Figur, das Rechteck, der Ausdruck für das Gegenteil. Pythagoras eigen dürfte der Gegensatz von ungerader und gerader Zahl (περισσόν und ἄρτιον) sein, welcher ausgebildetere mathematische Reflexion voraussetzt. Vielleicht erst von seinen Schülern rühren die Gegensätze: Erkennbares und Unerkennbares, Einerleiheit und Verschiedenheit (ταὐτότης und ἑτερότης), Gleichheit und Ungleichheit her.

Die Systoichieen galten aber Pythagoras erst als abgeleitete Prinzipien: über dem Geraden und Ungeraden steht die Eins, πέρας und ἄπειρον sind von der Gottheit gesetzt[1]).

4. Der Gegensatz des höheren und niederen Prinzips durchzieht auch das Menschenwesen; die Vernunft, φρόνιμον, ist unsterblich, das Andere sterblich. „Der Körper (σκᾶνος) ist den andern Wesen ähnlich, weil aus demselben Stoffe gemacht, und zwar von dem besten Künstler, der ihn gestaltete, indem er sich selbst zum Vorbilde nahm“ (ἀρχετύπῳ χρώμενος ἑαυτῷ)[2]). Der Geist aber wird von der Gottheit gegeben und ist ein ἀπόσπασμα von ihr, unsterblich, wie sie selbst. Er kommt von außen, θύραθεν, herein[3]).

[1]) Ar. Met. I, 5, 8. Syrianus Comm. in Ar. Met. XIII, fol. 102 u. fol. 7. — [2]) Eurysos b. Mullach, Fragm. II, p. 112b. — [3]) Stob. Ecl. phys. 40, 7, p. 139, wo für die pythagoreische Lehre dieser durch Aristoteles gangbar gewordene Ausdruck angewendet ist.

Verläßt er den Leib bei dessen Hinsterben, so wird Hermes, der Seelenvogt (ταμίας ψυχῶν), sein Führer; die reinen Seelen führt er „zu dem Höchsten“ (ἐπὶ τὸν ὕψιστον), die unreinen verfallen den Erinnyen und „dem Umtriebe der Notwendigkeit“ (κύκλος ἀνάγκης)[1]. Wie in morgenländischen Mythen werden die Seelen der Gerechten auf die Gestirne versetzt. Ein Lehrstück des pythagoreischen Katechismus lautet: „Welches sind die elysischen Gefilde? Sonne und Mond“[2]. Der Geist des Menschen ist ein δαίμων, den Leib durchwaltend wie Gott, θεός, die Welt; darum ist der Leib ein δαιμόνιον, wie die Welt ein θεῖον[3]. Aber der Geist ist zur Rückkehr zur Gottheit bestimmt und seine Einkörperung eine Zeit der Buße, „wie dies die alten Gotteslehrer und Seher bezeugen“[4]. Als Wegweiser giebt Zeus dem Menschen einen Dämon bei, der, wie es im „Goldnen Gedichte“ heißt, „das menschliche Leben leitet und von vielem Übel erlöst; zugleich ist es aber „die heilige Natur, die dem Menschen darlegend, Jegliches weiset“, daher er zum Lenker den Rat der Vernunft, den „erhabenen, den besten“ setzen soll; so daß wie in der Feuerlehre der Magier der präexistente Typus der Einzelseele, ihr Schutzgeist und ihr besseres Selbst ineinander überspielen.

Wie das Steuer des Lebens, so dankt der Mensch auch dessen Ordnung und Erfüllung den Göttern. Von ihnen ist der νόμος, der die menschliche Gesellschaft begründet, der Ausdruck derselben die Gerechtigkeit, welche als Themis bei Zeus, als Dike bei Pluton wohnt[5]. Von den gottgeliebten Geschlechtern der Vorzeit stammt das Gebot, alles Lebende zu schonen, und stammt die Weisheit, welche den Dingen die Namen gegeben hat. Von der Gottheit kommt die Philosophie, welche besteht in der Reinigung (κάθαρσις) von der stofflichen Ungeistigkeit (ὑλικῆς ἀλογίας) und dem sterblichen Leibe und in der Vollendung (τελειότης), als der Wiederaufnahme des ursprünglichen rechten Lebens (τῆς οἰκείας εὐζωίας

[1]) Diog. Laert. VIII, 31 u. 14. — [2]) Jambl. Vi. Py. 82. — [3]) Onatas b. Mullach l. l. p. 114 a. — [4]) Philol. ap. Clem. Al. Strom. III, p. 186. — [5]) Jambl. Vi. Py. 46.

ἀνάληψις), welche zur Gottähnlichkeit (θείαν ὁμοίωσιν) hinaufführt"[1]).

Die Unvergänglichkeit, welche der Seele zugeschrieben wurde, dehnte die pythagoreische Lehre auch auf die Welt aus, die sie als ein lebendes, beseeltes Wesen faßte. „Die Welt", heißt es bei Philolaos, „verharrt unvergänglich und unermüdet (ἄφθαρτος καὶ ἀκαταπόνατος) in die unbegrenzte Ewigkeit (αἰῶνα); denn weder in ihr ist eine Kraft, die sie überwältigen könnte, noch wird außer ihr eine angetroffen werden, die sie zu vernichten vermöchte; sondern diese Welt ist von Ewigkeit und bleibt für die Ewigkeit bestehen, einig und von dem Einen, Verwandten (ξυγγενέος) und Besten, Unübertroffenen gesteuert"[2]).

Die Traditionen, daß von Ewigkeit ein Göttlich-Vollkommenes von Gott ausgegangen sei, welche die Inder zu der Anschauung vom Aushauchen des Veda, die Eranier zum Ausgehen des Honover gestalteten, deutete Pythagoras auf die Welt. Nach einer späteren Angabe lehrte er, die Welt sei dem Gedanken nach entstanden, aber nicht der Zeit nach, γεννητὸν κατ' ἐπίνοιαν οὐ κατὰ χρόνον[3]), womit nur gemeint sein kann, daß ihre Ewigkeit nicht die gleiche ist, wie die göttliche, sondern nur die der Zahlen und Formen, welche von Gott ausgegangen sind. Wenn die Pythagoreer daneben auch von einer Weltbildung im eigentlichen Sinne sprechen, so ist dieser Widerspruch nicht ganz zu beheben, er zieht sich aber auch durch die kosmogonischen Mythen und Theologeme hindurch: der Weltgott ist ewig als Gott, geworden als Welt.

5. Diejenigen Urtraditionen aber, in denen Pythagoras' Spekulation Fuß faßt, und von denen aus sie dem ganzen Schatze der heiligen Überlieferung eine denkgerechte Gestalt zu geben unternimmt, sind jene von der Ordnung, Zusammenstimmung, Harmonie des Weltganzen. Die Fassung, welche ein Ausspruch Platons dem Gedanken giebt, drückt auch Pythagoras' Grundanschauung aus: „Es sagen die Weisen, daß auch Himmel und

[1]) Hierocl. in carm. aur. b. Mullach, Fragm. I, p. 416. — [2]) Stob. Ecl. Phys. 21, 2, p. 164 Gaisf. — [3]) Ib. p. 180.

Erde, Götter und Menschen Gemeinschaft und Liebe, Ordnung, Selbstbescheidung und Gerechtigkeit (*τὴν κοινωνίαν συνέχειν καὶ φιλίαν καὶ κοσμιότητα καὶ σωφροσύνην καὶ δικαιότητα*) zusammenhalte, und sie nennen darum dies Ganze Kosmos"[1]). Das Wort Kosmos erhielt von Pythagoras seine spekulative Prägung; das Band aber, welches die Gegensätze und die Wesen insgesamt dem geordneten Weltganzen einfügt, nannte er die Harmonie, d. i. „die Einigung (*ἕνωσις*) des Vielgemischten und die Eintracht (*συμφρόνησις*) des auseinander Strebenden"[2]); in dieser aber fand er wieder die Größenverhältnisse, welche die Zurückführung auf die Zahl gestatten, als das Tragende und dem erkennenden Geiste die Weltordnung Erschließende.

Es war nichts Neues, wenn Pythagoras lehrte, daß die Eins Apollon, die Zwei Artemis sei, wenn er die Drei als die Zahl, die als die erste Anfang, Mitte und Ende hat, verehrte, in der Tetraktys die *δύναμις* der Zehnzahl[3]), in dieser selbst die Vollendung, *παντέλεια*, erblickte.

Ebenso bot ihm die physische Theologie die Deutung der Fünf als Kosmos, der Sechs als Gamos, Aphrodite oder Vollklang des Alls, *ὁλομέλεια*, der Sieben als Athene, der Acht als Poseidon, der Neun als Kuretenreigen[4]). Aber das Unternehmen, alle kosmischen Begriffe in ansteigender Reihenfolge an das Zahlenschema zu knüpfen, also mittels desselben die Gesamtheit des Gegebenen zu erkennen, ist ein neues und ohne Frage Pythagoras zuzusprechen. Als Mathematiker wagte er es, bei der Eins von ihrer höheren Beziehung auf das Göttliche abzusehen und sie als den Anfang der Raumgebilde, als den Punkt zu betrachten. Dann bot es sich dar, die Linie mit ihrer Bestimmung durch zwei Angaben: von hier dorthin, als Zwei anzusehen, die Fläche, weil durch ein drittes Dorthin bestimmt, als Drei und den mathematischen Körper, weil durch ein viertes Dorthin bestimmt, als Vier. Diese Betrachtungsweise ist synthetisch und ebenso berechtigt, wie die unserer

[1]) Plat. Gorg. p. 507 e. — [2]) Nicom. Inst. ar. II, p. 59. — [3]) Hierocl. in carm. aur. b. Mullach l. l. I, p. 464. — [4]) Orphica ed. Abel p. 211.

analytischen Geometrie, bei der der Punkt im Raume durch drei Bestimmungen, die Linie durch zwei, die Fläche durch eine ausgedrückt wird, also mit anderer Reihenfolge der Zahlen, weil vom Raume ausgegangen wird, bei dem Pythagoras zuletzt anlangt, da ihm die Linie die Evolution des Punktes, die Fläche Evolution der Linie, der Raum Evolution der Fläche ist. Die nächste Stufe bot ihm aber die Kosmoszahl Fünf, welche nun den physischen Körper auszudrücken hatte, bei dem als neues Moment das *ποιόν*, vorgestellt als Färbung, *χρῶσις*, hinzukam[1]). Die Greifbarkeit des Körpers mit der fünffingerigen Hand mag diese Vorstellung bestätigt haben. Die Sechs als Zeugung, Leben, Seele, bezeichnete die nächste Stufe, die Sieben als Geist die folgende, die Acht als Raumgebilde dem Quadrat als Flächengebilde entsprechend, konnte als das schlechthin Reguläre, Normale: Gerechtigkeit, Sittlichkeit, Liebe gefaßt werden, und endlich die Zehn als Inbegriff und Vollendung des Ganzen. „So war ein allgemeines Schema gefunden, welches vom Einfachen zu Verwickeltem aufsteigend, die Summe aller möglichen Bildungen zu umfassen sich eignete, deren jede den wirklichen Dingen als Muster dienen konnte, ein Schema, das zugleich diese Vorbilder so in eine Reihe ordnete, daß jedem Wirklichen durch die Stelle seines Vorbildes in ihr seine eigene Bedeutung . . . zukam“; und es war auf die Grundanschauung gebaut, „daß alle Dinge von Anfang an nur verschiedene Verwirklichungen einer Reihe von Typen wären, welche ein allgemeingiltiges Entwicklungsgesetz bestimmte“[2]). In diesem Schema waren Kategorieen aus der Körperwelt mit denen der geistigen und sittlichen Welt zusammengereiht; es ist gleichsam die Formel für die Verbindung von Physik und Ethik, welche Pythagoras vollzog, und sie schärfte den Jüngern ein, immer die Gesamtheit des Gegebenen vom Punkte an bis zum Weltganzen vor Augen zu haben. Wohl kann das Schema an gewisse Kindersprüche erinnern, welche die Zahlen-

---

[1]) Diog. Laert. VIII, 25. Nic. Inst. ar. II, 6. p. 45. Par. — [2]) H. Lotze, Logik, Leipzig 1874, S. 236.

reihe deuten, aber es liegt in der kindlichen Form tiefe Weisheit. Die Physiker entbehrten einer solchen Weisung; sie konnten, sozusagen, nur bis fünf, Anaxagoras allenfalls bis sieben zählen. Welche Irrwege wären der Philosophie erspart geblieben, wenn ihre Vertreter den pythagoreischen Fingerzeig auf das Ganze und auf die Zusammengehörigkeit des Natürlichen und Sittlichen immer beachtet hätten!

6. Die pythagoreische Spekulation schreitet über ihre theologischen Voraussetzungen auch in der Bearbeitung der Begriffe hinaus, welche in der Vierzahl, der heiligen Tetraktys, zusammengefaßt wurden. Die Orphiker sehen in ihr, übereinstimmend mit der samothrakischen Mysterienlehre, den Ausdruck des Alls, weil sie vier kosmische Potenzen: Kronos oder Chronos, Zeus oder den Äther, das *χάσμα* oder den Urstoff und schließlich Phanes, die sichtbare Welt in sich befaßte[1]). Dieser Vierheit entspricht die von Platon im Philebos gegebene[2]), welche nach dem Zusammenhange des Dialoges die der pythagoreischen Lehre sein muß: *αἴτιον* der Urgrund, *πέρας* das Bestimmungsetzende, *ἄπειρον* das Bestimmungslose und *κοινόν* oder *μικτόν*, die aus der Verbindung der beiden letzten Prinzipien erwachsende Welt. Ein Bindeglied beider Reihen bietet der Ausspruch, die Zeit sei *ἡ σφαῖρα τοῦ περιέχοντος*[3]). Es konnte die Vier „die Quelle, welche die Wurzeln der ewigen Natur in sich hält“ und die „Mutter des Alls“ heißen. Was die Eins, hier die unentfaltete, geheimnisvolle Gottheit, in ihrem Abgrunde (*κευθμών*) enthält, tritt in der Vier auseinander, um sich in der Zehn, der Vollendung der Vier ($1 + 2 + 3 + 4 = 10$) vollends zu verzweigen, daher sie die Verzweigerin, *κλαδοῦχος*, heißt.

In dem Ausdrucke *πέρας* ist mehr zusammengefaßt, als eine Übersetzung wiedergeben kann. Aristoteles giebt als Bedeutung des Wortes an: das Äußerste eines Dinges, das Alles zu diesem Gehörige in sich schließt, also etwa: Umriß, dann aber auch Gestalt, *εἶδος*, und Zweck, *τέλος*, als Ziel einer Handlung oder Be-

---

1) Oben §. 13, 5. — 2) Plat. Phil. p. 30 a. — 3) Stob. Ecl. phys. p. 91 Gaisf.

wegung; zuweilen bezeichne πέρας das Woher, ἀφ' οὗ und das Wozu, ἐφ' ὅ zugleich und ebenso das Weswegen, οὗ ἕνεκα und das Wesen, οὐσία"[1]). Danach ist πέρας der Umriß eines Dinges, der zugleich dessen Form, Wesen und Zweck ausdrückt, das Ganze der Teilstriche, die ihm Gestalt und Erkennbarkeit geben, sein Gliederungsprinzip oder mathematisch gesprochen sein Konstruktionsprinzip. Das πέρας schlechthin aber ist das Konstruktionsprinzip der Welt, der Inbegriff ihrer Maße, Wesenheiten und Zwecke. Für das pythagoreische Denken fiel es mit der Vorstellung der Weltseele zusammen; Platon bewegt sich durchaus in den Bahnen desselben, wenn er im Timäos die Weltseele nach mathematischen Verhältnissen konstruiert, während unser Vorstellen einen solchen Übergang aus dem Mathematisch-Technischen in das Organische nur durch einen Sprung vollziehen kann. Wenn Pythagoras auch die Einzelseele als eine sich selbst bewegende Zahl erklärt[2]), so sagt er damit, daß sie ein Konstruktionsprinzip sei, welches sich selbst durchführt, und der Sinn ist derselbe, wie der in dem Spruche ausgedrückte: ψυχῆς ἐστι λόγος ἑαυτὸν αὔξων[3]).

Die gestaltende Natur des πέρας bringt es mit sich, daß es vor der fertigen Gestalt und deren Teilen ist. Wenn Archytas sagt: τᾶ φύσει πρότερον τὸ ὅλον τῶ μέρεος, ἀλλ' οὐ τὸ μέρος τῶ ὅλω[4]), so ist dies der bei Aristoteles so oft wiederkehrende Gedanke, daß das Ganze vor den Teilen ist, er erfließt aber aus der pythagoreischen Grundanschauung. Das aktive Wesen des πέρας drückt Philolaos noch bestimmter aus, indem er dafür περαῖνον setzt, also statt Umriß oder Bestimmung: Umrißgebendes oder Bestimmendes. Sein Buch über die Natur begann mit den Worten: „Die Natur im Kosmos besteht in dem Zusammenstimmen (ἁρμόχθη) von Umrißlosem (ἀπείρων) und Umrißgebendem (περαινόντων), sowohl der gesamte Kosmos, als Alles in ihm"[5]). Über dieses Zusammenstimmen heißt es weiter: „Der Bestand (ἐστώ) der Dinge

---

[1]) Arist. Met. V, 17. — [2]) Plut. de plac. IV, 1, 2. — [3]) Mullach. Frag. phil. I. p. 488 Nr. 14. — [4]) Diog. L. VIII, 85. — [5]) Phil. b. Mullach II. p. 11.

als ein ewiger und die Natur als solche ist nur der göttlichen, nicht der menschlichen Erkenntnis erschlossen. Wir könnten von dem Seienden und Erkennbaren nichts erkennen, wenn nicht die Zusammenstimmung (ἁρμονία) im Innern von dem läge, woraus der Kosmos besteht, nämlich den umrißgebenden und den umrißlosen Elementen (ἀρχαί). Da diese nun einmal ungleichartig und nicht verwandt sind, so wäre es für sie unmöglich, zum Weltganzen gestaltet zu werden, wenn nicht die Zusammenstimmung auf welche Art immer dazuträte (ἐπεγένετο). Gleichartiges und Verwandtes würde der Zusammenstimmung nicht bedürfen, Ungleichartiges und Nichtverwandtes und verschieden Gerichtetes (μηδὲ ἰσοτελῆ) muß von jener zusammengeschlossen werden (συγκεκλεῖσθαι), wenn es im Kosmos soll gebunden sein" (κατέχεσθαι)[1]. — Mit dem ἄπειρον allein glaubte Anaximander auskommen zu können, indem er erwartete, es werde sich aus sich selbst gestalten; der pythagoreische Idealismus setzt dagegen das πέρας vor und über das ἄπειρον, faßt beide als eingestimmt durch ein höchstes Prinzip und erklärt daraus die Ordnung der Welt und die Möglichkeit der Erkenntnis.

Das πέρας fällt in gewissem Betrachte mit der Zahl zusammen, weil eben sie das die Dinge vorbildende, gliedernde, konstruierende Prinzip ist; allein die Zahl ist insofern das Allgemeinere, als sie auch die Gottheit und das ἄπειρον umfaßt. Auf diesem doppelten Verhältnisse beruht der Unterschied der den Akusmatikern gegebenen Welterklärung, wonach die Zahl das παράδειγμα κοσμοποιίας und das κριτικὸν κοσμουργοῦ θεοῦ ὄργανον ist, von der den Eingeweihten vorbehaltenen Lehre, daß die Zahl schlechthin das Prinzip aller Dinge sei[2].

7. Die Zahl konstituiert die Dinge, ist aber zugleich der Schlüssel für die Erkenntnis derselben. Der Schwur der Pythagoreer macht den zum Bürgen, „welcher unserer Seele die Tetraktys gegeben hat" (παραδόντα τετρακτύν). Mag damit nun, wie die

---

[1]) Stob. Ecl. phys. 21, 7. p. 183 Gaisf. — [2]) Iambl. in Nic. p. 11. Syrian. in Arist. Met. *M.* fol. 71 b; 82 b. Simpl. Phys. f. 104 b.

herrschende Anschauung war, Pythagoras gemeint sein, oder, was wahrscheinlicher ist, die göttliche Weisheit — Tetraktys hieß das delphische Orakel — jedenfalls ist die heilige Vier, welche die Welt trägt, zugleich dem erkennenden Geiste zu eigen gegeben. Bei Philolaos wird die Übereinstimmung des Seins- und Erkenntnisprinzips ausdrücklicher dargelegt, ohne daß darum anzunehmen ist, er habe diesen Lehrpunkt aufgestellt, da er vielmehr mit der ganzen Grundanschauung von der Zahl gegeben ist, die ja ihren Charakter als Erkenntnismittel — Aeschylos nennt sie *ἔξοχον σοφισμάτων*[1]) — nicht ablegt, wenn sie auch zur kosmischen Potenz erhoben wird. Aristoteles bezeichnet als altertümlichen Sprachgebrauch, daß *πέρας* so viel wie *τέκμωρ*, Kennzeichen, bedeutete[2]). „Die Pythagoreer lehren", heißt es bei Sextus Empiricus, „daß der an den Größenverhältnissen geschulte Verstand (*τὸν ἀπὸ τῶν μαθημάτων περιγιγνόμενον λόγον*) das Kriterium der Dinge sei, und zwar daß er, wie Philolaos sagte, bei der Erkenntnis (*θεωρητικόν ὄντα*) der Natur des Alls eine gewisse Verwandtschaft mit dieser zeige, da ja naturgemäß das Gleiche durch das Gleiche erkannt werde" (*ἐπείπερ ὑπὸ τοῦ ὁμοίου τὸ ὅμοιον καταλαμβάνεσθαι πέφυκεν*)[3]). Das Nähere giebt ein philolaisches Fragment, in dem es heißt: „Gesetzhaft (*νομικά*) ist die Natur der Zahl, gebietend (*ἁγεμονικά*) und Aufschluß gebend (*διδασκαλικά*) über alles Zweifelhafte und alles Unbekannte. Denn für Niemand würde irgend eines von den Dingen erkennbar sein, weder an sich (*καθ' αὑτά*), noch nach ihren Verhältnissen (*ἄλλο ποτ' ἄλλο*), wenn die Zahl nicht wäre und dieses ihr Wesen (*ἐσσία*). Nun aber macht sie alle Dinge, indem sie sie der Seele anpaßt (*καττὰν ψυχὰν ἁρμόζων*) durch Wahrnehmung erkennbar (*αἰσθήσει γνωστά*) und kraft ihrer Natur als Erkenntnismittel (*κατὰ γνώμονος φύσιν*) unter sich verträglich (*ποταγορά*), indem sie alle Verhältnisse der Dinge festmacht (*σωματῶν*) und auseinanderhält (*σχίζων*). Die Natur und Kraft

[1]) Aesch. Prom. 452. — [2]) Ar. Rhet. I, 2. — [3]) Sext. Emp. adv. Math. VII, 92.

der Zahl kannst du nicht bloß in der Götter- und Geisterwelt, sondern auch in allen Erzeugnissen und Gedanken (*ἔργοις καὶ λόγοις*) der Menschen allüberall beobachten, so in den technischen Gewerben, wie in der Tonkunst“ [1]).

Dasselbe Prinzip also, welches die Dinge konstituiert, informiert den erkennenden Geist; was den Wesen Wirklichkeit giebt, verleiht den Gedanken Wahrheit; die Tragbalken der Welt sind auch die Wegweiser der Erkenntnis — der Grundgedanke der idealistischen Seins- und Erkenntnislehre.

Von Seiten der Zahl trat nun Pythagoras auch an die Aufgabe der Begriffsbestimmungen heran. „Er gab Definitionen, *ὅροι*, mittels der Größenbestimmungen“ [2]); so führte er die Tugenden auf Zahlen zurück, was Aristoteles zwar ablehnt, aber doch als *ἀνάγειν*, ableiten, bezeichnet, also der Form nach als Definition gelten läßt [3]). Er sagt: „Die Definition ist eine Art Zahl“, *ὁ γὰρ ὁρισμὸς ἀριθμός τις*, und nennt das Zusammenfassen von Begriffen unter einem Höheren ein Messen (*μετρεῖν*): „Sollen Mensch, Pferd, Gott gemessen werden, so ist ihre Zahl (*ἀριθμός*): *ζῷα*“ [4]). Die Definitionen des Pythagoreers Archytas, des Zeitgenossen Platons, lobt Aristoteles, weil sie Stoff und Form des Zu-definierenden angeben; so die Bestimmungen: Was ist Windstille? Ruhe in der Luftmasse; was Meeresstille? Glätte der See [5]).

Keine eigentlichen Definitionen, wohl aber Vorarbeiten dazu und treffliche Denkstoffe waren die Akusmen, z. B. „Was ist das delphische Orakel? die Tetraktys; was ist die Harmonie? das Seirenenlied“ [6]) u. a. Vorzugsweise bilden die Maxima oder Höhepunkte der Eigenschaften den Gegenstand des Nachdenkens: „Was ist das Weiseste? die Zahl; das Weiseste in den menschlichen Dingen?

---

[1]) Stob. Ecl. phys. I, 1, 3. p. 3 Gaisf. Über die Wiedergabe von *γνώμων* durch Erkenntnismittel vergleiche man den folgenden §. — [2]) Diog. L. VIII, 48. — [3]) Ar. Magn. mor. I, 1. p. 1181. — [4]) Ar. Met. VIII, 2, 17. — [5]) Ib. XIV, 1, 15. — [6]) Iambl. Vi. Py. 82.

die Heilkunst; das Schönste? die Harmonie. Das Stärkste (κράτιστον)? die Einsicht (γνώμη), das Beste (ἄριστον)? die Eudämonie. Das Wahrste? die Verderbtheit der Menschen" — eine altertümliche Form, deren sich auch die sieben Weisen bedienten.

Dieselben Begriffe scheinen auch in verschiedener Weise bestimmt worden zu sein, und es haben sich derartige Gruppen von Definitionen der Pythagoreer erhalten: „Was ist Gott? Das selbst gezeugte Gute, das vielgestaltige Bild, die unabsehbare Höhe, das vielförmige Gebilde, das schwer begreifliche Rätsel, der unsterbliche Geist, der alles durchwaltende Hauch, das schlummerlose Auge, das eigene Wesen von Allem, die vielnamige Kraft (δύναμις), die allmächtige Hand, Licht, Geist, Kraft". „Was ist der Mensch? fleischgewordener Geist (νοῦς σεσαρκωμένος), ein geistiges Gefäß (πνευματικὸν ἀγγεῖον), ein Bau in der Sinnenwelt, eine Wohnung für kurze Dauer, eine geduldige Seele, ein Spielball des Geschicks, ein Traumgebilde (φάντασμα) der Zeit, ein beinernes Werkzeug, eine Warte des Lebens, ein Abtrünnling des Lichtes, eine Schuldforderung der Erde"[1]).

Daß schon die alten Pythagoreer logische Übungen und Aufstellungen machten, hat keinerlei Unwahrscheinlichkeit; die indische Njajalehre zeigt, wie die gesetzhafte Theologie zur Logik disponierte, schon weil sie auch die Sprachkunde in Gang brachte, die auch bei den Pythagoreern nicht fehlt[2]). Ein Fragment von Archytas zeigt, daß dieser die für die Logik so wichtigen Begriffe der Analyse und Synthese besaß, wenngleich noch nicht in der Fassung des Aristoteles; dasselbe ist auch für den Endzweck der pythagoreischen Denkkunst charakteristisch; es heißt dort: „Wenn Jemand im Stande ist, alle Geschlechter (γένεα) auf einen und denselben Anfang (ἀρχάν) zurückzuführen (ἀναλῦσαι) und wieder zusammenzuzählen (συνθεῖναι τε καὶ συναριθμήσασθαι), so scheint mir dieser der Weiseste und Wahrhaftigste und im Besitze einer schönen Warte (σκοπιᾶς) zu sein, von der aus er im Stande sein

[1]) Secundi sententiae b. Mullach. Fragm. I. p. 512, woselbst Weiteres der Art. — [2]) Vgl. unten §. 19, 1.

wird, Gott zu schauen (κατοψεῖσθαι) und die Dinge nach ihrer Sonderung (κατακεχωρισμένα) und ihrer Aufreihung und Ordnung (ἐν τᾷ συστοιχείᾳ καὶ τάξει) zu erkennen und dadurch im Stande zu sein, eine Heerstraße (ἁρματήλατον ὁδόν) zu gewinnen, sie geraden Wegs im Geiste zu beschreiten und so zum Ziele zu gelangen, indem er den Anfang mit dem Ende verknüpft und erkennt, daß Gott der Anfang, das Ende und die Mitte von Allem ist in der rechten Weise und im rechten Verhältnisse (κατὰ δίκαν τε καὶ τὸν ὀρθὸν λόγον περαινομένων)[1]).

---

[1]) Arch. ap. Iambl. Adh. ad. phil. 4. p. 39 ed. Kiessl.

§. 18.

Die pythagoreische Zahlentheorie.

1. Für eine Philosophie, welche ihr Prinzip in Größenbegriffen sucht, hat die Mathematik die Bedeutung einer πρωτίστη φιλοσοφία[1]), eines Organons, eines Inbegriffs und Verwalters der Erkenntnismittel. Ungleich der materiellen ἀρχή der Physiker, welche unmittelbar als Erklärungsgrund an die Dinge herangebracht wird, ist bei den Pythagoreern das σοφόν einer Bearbeitung, Verzweigung, Vorbereitung für den Kreis der Anwendung fähig, und die Philosophie erhält so einen apriorischen Unterbau, wie ihn sich weder der Hylozoismus noch der Monismus zu beschaffen vermocht hatten. Die von Pythagoras vollzogene Verbindung von Mathematik und Philosophie hatte nicht bloß die Bedeutung, daß sie den Scharfsinn übte und den Geist schulte, sondern die noch wichtigere, die Anwendung der Prinzipien durch ein diesen selbst abgewonnenes Erkenntnisganzes zu regeln, der analytischen Denkarbeit eine synthetische voranzustellen. Wäre die Mathematik auch nur Platzhalterin der Logik, als des angemessneren Organons der Philosophie, so hätte Pythagoras das Verdienst, den Platz bestimmt und vorläufig besetzt zu haben.

Die mathematischen Kenntnisse, welche Pythagoras besaß, dürfen nicht so bemessen werden, daß man den nach ihm benannten Lehrsatz als deren Höhepunkt ansieht. Der Satz war vielmehr ein Knotenpunkt der Erkenntnis, und es wurden ihm weit mehr Anwendungen abgewonnen, als uns heute geläufig sind. Von ihm

[1]) Porph. Vi. Py. 53.

sagte der tiefsinnige Keppler, man könne ihn mit einem Goldklumpen vergleichen, während der Satz von der proportionalen Teilung d. i. vom goldenen Schnitte, einem Edelsteine gleiche[1]). Es hängen aber beide Sätze auf das engste zusammen und es war auch ihre Verbindung Pythagoras wohlbekannt[2]). Der Umfang seiner Kenntnisse läßt sich eher danach bestimmen, daß er die fünf regulären Körper kannte d. h. konstruieren konnte; dann aber muß er im Wesentlichen die Lehrsätze gekannt haben, welche Eukleides' „Elemente" enthalten, die in der Lehre von den regulären Körpern gipfeln. E. Röth hat versucht, das System der mathematischen Kenntnisse, welche Pythagoras selbst besaß, zu rekonstruieren, ein erster dankenswerter Versuch, wenn auch nicht ganz gelungen. Er sagt von jenem Systeme treffend: „Es ist im höchsten Grade überraschend, die innere Einheit wahrzunehmen, welche den ganzen Kreis der pythagoreischen Mathematik unter einander verbindet und der realen Verwandtschaft des Gegenstandes folgend, immer von einem und demselben Mittelpunkte, dem magister matheseos, aus in den verschiedenartigsten Richtungen sich über das Gebiet der Raum- und Zahlenverhältnisse verbreitet. Es ist ein charakteristisches Zeichen des Genies, solche Mittelpunkte der Erkenntnis herauszufinden und von ihnen aus die Fäden in dem verschlungenen Gewebe der Detailkenntnisse zu verfolgen; der Schwachkopf sieht garnichts, und selbst der Scharfsinn untergeordneter Art bleibt am Detail haften und entdeckt nicht die Knotenpunkte der Wahrheit, von denen aus der Geist sich zu einer Gesamtanschauung größerer Erkenntnismassen erhoben hat" [3]).

Woran es aber Röth fehlt, ist das Verständnis für den symbolischen Zug der pythagoreischen und der ganzen antiken Mathematik, welcher deren System wahrscheinlich noch mehr bedingt und beherrscht, als uns nachweisbar ist.

---

[1]) Fr. Pfeifer, Der goldene Schnitt, Augsb. 1885, S. 52. — [2]) Vgl. des Verfassers Aufsatz über den goldenen Schnitt in Fries Lehrproben 1892, Heft 33, S. 25—40. — [3]) Röth, Gesch. u. ab. Philos. II, S. 580.

Schelling, der für das intuitive Element bei den Alten ein auf Wahlverwandtschaft beruhendes Verständnis besaß, hat nicht Unrecht, wenn er sagt: „Die Formen der Mathematik, wie sie jetzt verstanden werden, sind Symbole, für welche denen, die sie besitzen, der Schlüssel verloren gegangen ist, den, nach sicheren Spuren und Nachrichten der Alten, noch Eukleides besaß. Der Weg zur Wiederfindung kann nur der sein, sie durchaus als Formen reiner Vernunft und Ausdrücke von Ideeen zu begreifen, die sich in der objektiven Gestalt in ein anderes verwandelt zeigen ... Die Philosophie wird auch die Mittel der Enträtselung und Wiederherstellung jener uralten Wissenschaft an die Hand geben“[1]). Dabei dürfte Schelling die Stelle aus dem Werke des Moderatus vorschweben, die bei Porphyrios erhalten ist: „Da die Pythagoreer die Grundformen (*τὰ πρῶτα εἴδη*) und die ersten Prinzipien (*τὰς πρώτας ἀρχάς*) nicht verständlich (*σαφῶς*) in Worten auszudrücken vermochten, weil diese schwer in Gedanken und Ausdrücke zu fassen sind, so griffen sie der verständlichen Belehrung halber (*εὐσήμου διδασκαλίας χάριν*) zu den Zahlen, nach Art der Raum- und Zahlenkundigen“[2]).

2. Dieser Wissensstoff war, um als Organon der Erkenntnis zu dienen, dadurch vorbereitet, daß er durchgearbeitet und wohlverknüpft war, und insbesondere, daß Rechnung und Konstruktion stets Hand in Hand gingen: Die Pythagoreer rechneten nicht bloß mit Zahlen, sondern sie sahen sie als Raumgebilde, und eine Konstruktion, *γράμμα*, war ihnen wieder zugleich ein arithmetisches Problem. Ja noch mehr: sie sahen die Zahlen nicht bloß, sondern sie hörten sie auch, da es ihnen geläufig war, die Töne als Strecken- und als Zahlenverhältnisse zu betrachten. Ein Beispiel für die sinnige Verbindung des arithmetischen, geometrischen und musikalischen Elements bietet der sogenannte Helikon, eine Konstruktion, bei welcher durch die vierfache Teilung eines Quadrats, und zwar durch eine Diagonale, durch eine halbierende Senkrechte,

---

[1]) Schelling, Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums. Ausg. von 1830, S. 95. — [2]) Porph. Vi. Py. 48.

durch eine Transversale von dem Halbierungspunkte der Quadratseite zu einem gegenüberliegenden Winkel und durch eine Senkrechte durch den Schnittpunkt der Diagonale und der Transversale, Strecken gewonnen werden, welche, wenn die Quadratseite als 1 gesetzt wird, die Größen $^3/_4$, $^2/_3$, $^1/_2$, $^1/_3$, $^1/_4$ darstellen, welchen die Töne: c, f, g, c′, g′, c″ entsprechen.

Auf dieser Verknüpfung von Zahl, Figur und Ton beruht auch die Unterscheidung der drei Arten von Mittelwerten und von den ihnen entsprechenden Proportionen. Werden die eben genannten Größen in ganzen Zahlen ausgedrückt, so ist die Reihe derselben: 12, 9, 8, 6, 4, 3. Dabei bildet 9, also die Quart, das arithmetische oder lineare Mittel $\frac{a+b}{2}$ zwischen 12 und 6, also zwischen dem Grundton und der Oktav; und 6, also die erste Oktav, das geometrische Mittel $\sqrt{ab}$ zwischen 12 und 3, also dem Grundton und der zweiten Oktav. Um nun auch die Quint, deren Zahlen 8 und 4 sind, als Mittelwert zwischen den Oktaven, also 12, 6 und 3 fassen zu können, wurde das harmonische Mittel $\frac{2ab}{a+b}$ aufgestellt, nach dessen Gesetz 8 als der Mittelwert von 12 und 6, 4 als der von 6 und 3 erscheint. Sollte Pythagoras die harmonische Proportion von den Babyloniern gelernt haben[1]), so hat er sie doch in einen Zusammenhang eingereiht, der jenen schwerlich bekannt war. Unter ihren Anwendungen ist die bedeutsamste die Auffassung des Würfels als ihres Repräsentanten, die darauf fußt, daß derselbe 6 Flächen, 8 Ecken und 12 Kanten hat, also Oktav, Quint und Grundton vor Augen stellt[2]).

Betrachtungen solcher Art mußten den Pythagoreern die Einhelligkeit der menschlichen Erkenntnismittel besonders nachdrücklich verbürgen. Was der Verstand berechnet, stellt die Konstruktion vor das Auge, vernimmt das Ohr als Einklang, und gerade das letztere giebt die befriedigendste Probe: die Richtigkeit des

---

1) S. oben §. 5, 4. — 2) Philol. bei Nic. Inst. ar. II, 26.

Kalküls und der Figur wird als Reinheit des Klanggebildes wiedererkannt; sagen ja auch wir von einer Rechnung oder Zeichnung, mit einem aus der Tonwelt genommenen Ausdrucke: sie stimmt. Die Möglichkeit, das Nämliche rechnend, zeichnend, lauschend zu erkennen, mußte aber zugleich die Überzeugung befestigen, daß den so verschiedenen Funktionen des Erkennens ein und dasselbe gedankliche Objekt zugrunde liege, also die idealistische Grundauffassung bestätigen.

3. Nicht wenige Aufstellungen der pythagoreischen Mathematik treten erst in das rechte Licht, wenn man sich diese Anschauungsweise derselben vergegenwärtigt. Man sah die Zahlen als Raumgebilde an und beachtete insbesondere diejenigen, welche sich in reguläre Figuren gruppieren lassen. Derart sind aber die sogenannten Dreieckszahlen: 1, 3, 6, 10, 15, 21, 28, 36 u. s. w. und die Quadratzahlen, für die noch heute der Name geblieben ist: 1, 4, 9, 16, 25, 36, 49, 64, 81, 100 u. s. w. Bei den letzteren können die Zuwachse, durch die eine jede der nächstfolgenden gleich wird, also die Zahlen 3, 5, 7, 9, 11, 13, 15, 17, 19 u. s. w. als Punktreihen in Gestalt von rechten Winkeln gedacht werden: ⁘, ⁘, ⁘. Diese rechten Winkel sind die Leitlinien des betreffenden Quadrats, sein Richtmaß oder Kenntzeichen, Begriffe, welche in dem Worte *γνώμων* zusammengefaßt waren, welches auch: Zeiger der Sonnenuhr bedeutete und, da der Zeiger mit seinem Schatten einen rechten Winkel bildet, jene Richtmaße am treffendsten bezeichnete. Diese Gnomonen sind aber nichts anderes als die ungeraden Zahlen (*περισσοί*), und so wird es verständlich, daß sie eine besondere Bedeutung erhielten. Das Ungerade wird dem *πέρας* gleichgesetzt, das Gerade dem *ἄπειρον*; der gemeinsame Anfangspunkt ist die Eins, was wieder besagt: von der Gottheit sind die beiden Elemente: das höhere, bestimmende und das Bestimmung empfangende. Für die geraden Zahlen (*ἄρτιοι*) ist der geometrische Ausdruck ein Parallelenpaar, welches also einer Mitte, eines Ausgangspunktes ermangelt und darum unvollkommen ist, während die ungeraden die sich stets neu bethätigende Macht der Einheit zeigen.

Auch die Unterscheidung der zeugenden und nicht-zeugenden Zahlen hat mehr Berechtigung, als es auf den ersten Blick scheint. Es ist zwar nicht die Zahl selbst, wohl aber der Ansatz oder die Konstruktion der durch Zahlen ausgedrückten Größen, welchen ein Zeugen zugesprochen werden kann, jedoch die Übertragung auf die Zahlen ist darum auch nicht willkürlich. Beispielsweise können die Zahlen 1 und 2 zeugende heißen, denn ihr Verhältnis 1:2 liegt unabsehbaren Raumgebilden und zudem dem wichtigsten der Tonverhältnisse, der Oktav, zugrunde; die Halbierung, Wiederholung einer Größe, und darum alle Symmetrie beruhen darauf; die Strecke 1, senkrecht in der Mitte der Strecke 2 sich erhebend, erzeugt die Hälfte des Quadrats und damit den Halbkreis; als Katheten erzeugen 1 und 2 die Wurzel aus 5 als Hypotenuse, welche wieder den goldenen Schnitt bedingt. So ist, um ein zweites Beispiel zu wählen, 6 eine gezeugte und zeugende Zahl; sie ist die einzige, welche durch Addition und durch Multiplikation der nämlichen Größen: 1, 2, 3 entsteht, derselben, welche zugleich den Dreiklang g′, g, c ausdrücken; sie ist zeugend als Prinzip des Sechsecks, welches wieder bei der Gleichheit seiner Seite mit dem Radius für die Kreisteilung den Grund legt.

Diesen in die mannigfachsten Verhältnisse verflochtenen Zahlen steht nun die 7 wie einsam und unfruchtbar gegenüber; bei keinem Ansatze ist von ihr Gebrauch zu machen; das Siebeneck läßt sich nicht konstruieren. So konnte sie wohl ungezeugt und jungfräulich heißen; nur auf die Eins wies sie bedeutungsvoll zurück, indem das lineare Mittel von 1 und 7 die inhaltsvolle Vier bildet, und so konnten die Pythagoreer der geistigen Einheit als dem Führer des Alls, die Siebenzahl weihen, und 1 und 7 als intelligible Zahlen (ἀριθμοὶ νοεροί) ansehen[1]).

Die Vorstellung der vollkommnen Zahlen (ἀριθμοὶ τέλειοι) beruht auf der Koinzidenz der Addition und der Multiplikation, also der beiden Weisen des Aufbaues der Zahlen. Die

[1]) Lyd. de mens. II, 11. Procl. in Plat. Tim. III. p. 168.

schlechthin vollkommene Zahl ist die Sechs, weil $6 = 1 + 2 + 3 = 1.2.3$; bei den übrigen gilt nur, daß sie der Summe ihrer aliquoten Teile oder Divisoren gleich sind: $28 = 1 + 2 + 4 + 7 + 14. = 1.4.7 = 2.14$; ebenso 496, 8128, 130816, 2096168 u. s. w., von welcher Reihe die Pythagoreer mindestens die aufgeführten Glieder müssen berechnet haben, um die ganze Kategorie von Zahlen aufzustellen.

Wenn wir die Zahlen vorzugsweise durch Summierung entstehend denken, war es den Alten geläufig, dieselben als aus der Teilung, *Gliederung*, Differenzierung erwachsend anzusehen. Darin wirkt die uralte Vorstellungsweise nach, welche teilweise noch in der sprachlichen Bezeichnung der Zahlen erkennbar ist: Zwei hängt mit Zwist, duo mit dis- zusammen, πέντε ist mit πετάννυμι verwandt: die Zwei wird also durch Trennung, die Fünf durch Ausbreitung entstanden gedacht. Die Signaturen der Zwei und Drei sind also nicht sowohl | | und | | |, sondern vielmehr: . Das Gesetz der Zwei ist die Dichotomie, das Gesetz der Drei die Trichotomie; was irgend zwei- oder dreigliedrig ist, zwei oder drei Teile, Arten, Merkmale u. s. w. hat, trägt die Signatur der Zwei, der Drei, und diese ist gleichsam ein *gedankliches Skelett* des betreffenden Dinges, kann aber ebensogut als dessen *Keim* oder *Samen* gelten, weil die Zahl als gliedersetzende ein *Prinzip der Bewegung* in sich trägt.

So wie die Zahlen aus der Eins erquellen, organisch erwachsen, durch Evolution erstehen, so können sie auch *organische Entwicklung* veranlassen. So angesehen, verliert der Satz des Pythagoras, den später der Platoniker Xenokrates wieder aufnahm, das Befremdliche, was er für den Unkundigen haben muß: „daß die Seele eine sich bewegende Zahl sei“[1]); er bedeutet eben nichts weiter, als daß die Seele ein sich selbst durchführendes Konstruktionsprinzip ist. Er besagt dasselbe, wie der andere Satz, daß die Seele Harmonie sei, denn unter letzterem Begriffe wird auch das

[1]) Plut. de plac. phil. IV, 1, 2.

Harmonisierende, Zusammenstimmung Herstellende verstanden, was mit dem Konstruktionsprinzip zusammenfällt. Die letztere Fassung ließ aber dem Irrtume Raum, daß die Seele die von den Körperteilen hergestellte Zusammenstimmung sei, eine Ansicht, die Platon mit Recht als falsch und der Unsterblichkeitslehre widersprechend und unpythagoreisch bezeichnet[1]).

4. Sofern die Zahlen die Konstruktionsprinzipien der Dinge bilden, sind sie zugleich in denselben und vor denselben. Die Dinge sind Nachbilder, μιμήματα der Zahlen, und diese die Vorbilder jener, als ein Höheres, Vollkommneres als die dingliche Wirklichkeit. Die Vollkommenheit der Zahlen und Größengebilde ist aber wieder eine abgestufte, je nachdem sie ihrem Ursprunge, der Eins, näher oder ferner stehen. Für die mathematische Anschauungsweise ist eben das Einfachere das Vollkommnere und die zunehmende Komplikation ein Entfernen davon; das Einfachere ist aber zugleich das Allgemeinere, weil es in einem weiteren Umkreise vorkommt und andrerseits zugleich das Gefälligere, Schönere, weil es durch keine störenden Nebenbedingungen mitbestimmt ist. Pythagoras nennt den Kreis die schönste Figur, die Kugel den vollkommensten Körper; bei Beiden ist das Bildungsgesetz das einfachste, aus dem Wesen des Raumes erfolgende: gleichmäßige Erstreckung in der Ebene, beziehungsweise im Raume; diese Erstreckung ist aber zugleich die allgemeinste Bestimmung, weil jede andere Begrenzung spezialisierende Angaben heranbringt. Unter den gradlinigen Figuren und Körpern sind wieder die regulären die einfachsten, für die im Wesen des Raumes ein Teil der Bedingungen schon gegeben ist, und zugleich die schönsten Raumgebilde. Die reguläre Figur ist mit der bloßen Angabe der Zahl ihrer Seiten oder Winkel gesetzt, da sich alles Andere von selbst ergiebt; ebenso der reguläre Körper mit der Zahl und Gestalt der Flächen. Ihre Vollkommenheit wird durch ihre Beziehungen zu Kreis und Kugel, zum Teil auch zu musikalischen Verhältnissen bestätigt. Die unbeschränkte Zahl der

---

[1]) Phaed. p. 91 sq.

regulären Figuren kontrastiert aber mit der beschränkten Zahl der regulären Körper, welche deren höhere Vollkommenheit zu verbürgen scheinen muß.

Solche Erwägungen bestätigten den Pythagoreern die Überzeugung vom Dasein objektiver, intelligibler Inhalte, welche Denken und Wahrnehmen, Verstand und Geschmack zugleich erfüllen und normieren, und die Mathematik wurde ihnen so zugleich eine Vorschule der Logik und der Kunstlehre. Zugleich aber behielt sie die symbolischen Beziehungen aller Gebilde, an denen sich der Scharf- und Kunstsinn versuchte, im Auge: das Dreieck war ihnen zugleich die Grundform des heiligen Dreifußes, das Quadrat die Basis des apollonischen Altars, der Würfel dessen Gestalt, das Fünfeck und der Fünfstern das Symbol der Gesundheit und die Grundlage des Fünfzehnecks, mit dessen Seite sie die Schiefe der Ekliptik bestimmten.

Das Reguläre erschien aber dieser Denkweise auch als das Vorbildliche, von dem das Irreguläre als das unzulängliche Abbild galt und dem es nachstrebt. Das Quadrat beherrscht gleichsam als Grundtypus oder prägt als Stempel alle Rechtecke und diese wieder die andren Vierecke. Der Akkord eines Tongeschlechts beherrscht als σφραγίς, Siegel, alle Melodieen desselben; aber er selbst erklingt nicht beim Ablaufen dieser Melodieen, die ja, wie bekannt, bei den Alten nicht polyphon ausgeführt wurden. So ist er der rechte Repräsentant des die Erscheinungen regelnden und doch über ihnen schwebenden Gesetzes. Die Grundform ist aber nicht bloß das herrschende, sondern auch das zeugende Prinzip, wie ja auch die orphische Theologie das kosmische Siegel als Mutterleib dachte. Das höchste Organische, die menschliche Gestalt, dürfte auch den Pythagoreern die Bedeutung des höchsten Vorbildes gehabt haben, wovon wir im platonischen Timäos, der ja hier seine Wurzeln hat, noch Spuren finden[1]. Vitruv sagt: „Das Ebenmaß der Baukunst entspringt aus dem Ebenmaße der

---

[1]) Unten §. 23, 4.

menschlichen Gestalt"[1]). Zwischen der Plastik der Alten und ihrer Architektur und wieder zwischen beiden Künsten und der Musik spinnen sich Fäden, die wir nicht mehr sehen, die aber dem pythagoreischen Epopten vielleicht als etwas Selbstverständliches galten.

Über der pythagoreischen Mathematik liegt der doppelte Schutt der späteren exoterischen Darstellungen, auf die wir angewiesen sind, und des modernen gelehrten Mißverständnisses; sie harrt noch auf ihren Schliemann, der uns die Grundmauern dieses Musentempels, das Gold dieser rechnenden und konstruierenden Weisheit zutage fördere.

Die Zahlenmetaphysik des Pythagoras ist nicht so phantastisch und gewaltsam, wie sie der rationalistisch-prosaischen Betrachtungsweise erscheint. Sie ist ein genialer Versuch, eine der großen Intuitionen der ältesten Weisheit zum Standorte der Welterklärung zu machen, von einem Punkte aus, in dem sich Wahrnehmen und Denken, Intuition und Rechnung, natürliche und sittliche Welt so wunderbar verschränken, das Ganze der menschlichen Erkenntnis zu beherrschen. Aber sie ist eben nur ein Versuch; bei aller Tragweite, welche Größenverhältnisse haben, erschöpfen sie doch nicht das gedankliche Element des Gegebenen; so vielfach ihr Netz die Verflechtung der Dinge berührt, so vermag es doch nicht dieser genug zu thun, und es bedarf der Deutungen und künstlichen Wendungen, um den Schein eines Genügens hervorzubringen. So unentbehrlich das mathematische Denken ist, so ist es eben doch nicht das ganze Denken.

[1]) Vitr. III, 1.

§. 19.

Die sakralen Wissenschaften bei Pythagoras.

1. Indem Pythagoras die Größenlehre mit der Spekulation in Verbindung setzte, erneuerte er das alte Band, welches die Tempelmathematik mit der Theologie verknüpft hatte; die sakrale Disziplin wird bei ihm zur philosophischen, ohne doch mit ihrem ursprünglichen Charakter zu brechen. Das Gleiche gilt nun von dem ganzen Kreise der Wissenschaften, welche Sprossen der gesetzhaften Theologie sind: Sprachkunde, Musiklehre, Himmelskunde, Geschichte, Rechtslehre; Pythagoras setzt sie in ein neues Element, ohne das Gefüge ihrer Hierarchie zu zerbrechen; dazu befähigt ihn die Einbeziehung der gesetzhaften Theologie in die Grundlagen seiner Spekulation. Bei den Physikern und den Monisten fehlt das Band zwischen jenen Wissenschaften und den der physischen Theologie entlehnten Elementen, während dem Denker, der die beiden Äste der Theologie umspannte, auch deren Nebenzweige zufielen. Wenn Pythagoras die Priesterwissenschaften erneuert und in seinem Bunde planmäßig lehrt und lehren läßt, so ist dies nicht eine individuelle Liebhaberei, sondern es ist mit dem Prinzipe der Rückkehr zur alten Weisheit gegeben, welche ebensowohl die Totalität des Wissens als die Führerin des Lebens gewesen war.

Die Sprache galt Pythagoras für ein Gebilde hoher Weisheit. In einem Akusma wird auf die Frage: Was ist das Weiseste? geantwortet: Die Zahl, und auf die weitere Frage: Was danach? Derjenige, welcher den Dingen ihre Namen gegeben hat[1]). Andere

---

[1]) Siehe oben §. 17, 4.

Aussprüche weisen noch bestimmter auf eine Person der Urzeit als ὀνοματοθέτης hin, unter der nur der erste Mensch gedacht werden kann [1]). Ein späterer Berichterstatter sagt: „Pythagoras sah die Namen der Dinge als eine Vermittlung zwischen der allgemeinen Vernunft (νοῦς) und den Dingen an, oder für ein Werkzeug, wodurch die einzelne Seele der allgemeinen Vernunft nachschafft" [2]). Einfacher und darum getreuer ist die Fassung des Gedankens bei einem römischen Neupythagoreer: „Die Namen und Wörter sind nicht durch zufällige Feststellung (positu), sondern auf Grund und nach Maßgabe der Natur (vi et ratione quadam naturae) entstanden" [3]). Pythagoras nannte die Worte ἀγάλματα τῶν ὄντων, Kultusbilder der Dinge [4]), worin angedeutet ist, daß diese das Wesen der Dinge in weihevoller Vollendung ausdrücken. Er sah also wie Herakleitos die Sprache als φύσει, durch die Natur der Dinge, an die Hand gegeben an [5]), so daß gewissermaßen ursprünglich die Dinge dem Menschen selbst ihre Namen gesagt hätten. Das steht mit seiner Anschauung von der Korrespondenz der sichtbaren Welt mit der Welt des Klanges ganz in Uebereinstimmung. Wenn die Weltordnung eine universale Symphonie ist, dem Dahinziehen der Gestirne ein bestimmter Klang entspricht, so ist es folgerichtig, daß sich auch das Wesen der Einzeldinge in einem Klange ebenso gut ausspricht, wie in ihrer sichtbaren Erscheinung, und diesen zu erlauschen, war das Verdienst jener hohen Weisheit, die unmittelbar hinter der Weisheit der Zahl ihre Stelle hat. So erscheint die Menschensprache als eine unvollkommene Nachbildung der Sprache der Dinge, die wir gemeinhin so wenig vernehmen können, wie die Musik der Sphären. Auf die Annahme einer innern Verbindung von Sache und Wort mußte Pythagoras auch durch den religiösen Charakter seiner Spekulation hingewiesen werden. So gewiß die Gottheit ihre Offenbarungen und Weisungen in

---

[1]) Cic. Tusc. I, 25. — [2]) Procl. in Plat. Crat §. 16. — [3]) Nigidius ap. Gell. X, 4. — [4]) Procl. in Plat. Crat. p. 6. — [5]) Simpl. in Ar. Cat. p. 43 Trend. τὰ ὀνόματα φύσει καὶ οὐ θέσει λέγουσιν οἱ Πυθαγόρειοι.

Worten giebt, muß zwischen Wort und Sache eine Übereinstimmung bestehen, die das Mißverständniß ausschließt; der heilige Ernst, dem die Sprache dient, schließt aus, daß sie das Erzeugnis des Menschenwitzes ist und daß ursprünglich eine Vieldeutigkeit der Wörter stattgefunden hätte.

Den Elementen der Sprache legten die Pythagoreer, wie zu erwarten, eine symbolische Bedeutung bei; so ist die Siebenzahl der Vokale ebenfalls *φύσει*, ein Ausdruck der kosmischen Sieben, der Zahl der Pallas Athene. Die drei Doppelkonsonanten *ζ*, *ξ* und *ψ* verglichen sie mit dem Einklange von Tönen[1]). Die Distanz von *A* und *Ω* setzten sie der von dem tiefsten und höchsten Tone der Flöte und der *ὁλομέλεια* des Himmels gleich[2]). Die Worte (*λόγοι*) nannte Pythagoras die Winde der Seele, unsichtbar wie sie selbst und wie der Äther, von dem sie ein Teilchen (*ἀπόσπασμα*) ist[3]).

Etymologische Ableitungen und Einstimmungen der Worte sind den Pythagoreern geläufig; *ἀριθμός* führte man auf *ἄρθμιος*, passend, zurück, *μονάς* auf *μένω* standhalten, beharren, *δεκάς* auf *δέχομαι* aufnehmen, umfassen, *θεός* brachte man mit *θέω* in Verbindung: *τὸ ἀεὶ θέον* (die Gestirne) *θεῖον*. Es ist wahrscheinlich, daß die verschiedene Bedeutung von *λόγος* und seiner Sprachfamilie Pythagoras einen ähnlichen Stützpunkt giebt, wie den Kabbalisten die Wortgruppe: sefar, sefer, sippur[4]), da jenes Wort ganz analog die Begriffe des Zählens (*λογίζομαι*), Denkens und Sprechens zusammenfaßt.

Gewisse Wörter werden als spezifisch pythagoreisch bezeichnet, so *πελαργᾶν* oder *παιδαρτᾶν* in der Bedeutung von ermahnen[5]), *ἐνδεδασμέναι ἡλικίαι* die Marksteine des Lebens[6]). Andere erhielten von Pythagoras ihre Prägung und wurden durch ihn *ζώπυρα ἀληθείας*, Lebensfunken der Wahrheit, wie *φιλόσοφος*, *κόσμος*, *τετρακτύς*, *σωτηρία*[7]).

---

[1]) Ar. Met. XIV, 6, 11. — [2]) Ib. 6, 15. — [3]) Diog. Laert. VIII, 30 u. 28. — [4]) Oben §. 12, 6. — [5]) Diog. Laert. VIII, 20. Iambl. Fr. p. 101. — [6]) Iambl. l. l. 201. — [7]) Wenn anders dieses Wort in dem verderbten *ΣΤΩΗΚΑΙΕΤΩΝ* bei Iambl. Vi. Py. 12 verborgen liegt.

Die pythagoreischen Gebote und Lehren, jene σύμβολα, αἰνίγματα, γρῖφοι, ἀποφθέγματα, ἀκούσματα in ihrer archaistischen Fassung zeigen ein ausgebildetes Stilbewußtsein, wie es nur durch Studien dieser Form der Sprachkunst konnte erworben sein. Die apollonischen Wahrsprüche (πυθιόχρηστα λόγια), zu deren Weisheit Pythagoras' Geist eine innere und ursprüngliche Verwandtschaft (αὐτοφυῶς συνηρτημένος) zugeschrieben wird, und die orphischen Dichtungen werden als die Quellen dieser Meisterschaft bezeichnet [1]). So heißt es auch, Pythagoras habe dem dorischen Dialekte den Vorzug gegeben, als dem ältesten und von Orpheus angewandten. Doch dürften auch morgenländische Vorbilder auf diese Stilform mitgewirkt haben, die sicher nicht bloß Produkt der individuellen Begabung, sondern Frucht von Reflexionen über die Sprache, also einer Art *Kunstlehre der Sprache* ist.

2. Neben der Sprachlehre erwächst aus der erklärenden Theologie die *Geschichtskunde*, die wir ebenfalls als ein Element der pythagoreischen Wissenschaften zu betrachten haben, wenn wir sie auch nur in dem mythengeschichtlichen Elemente der ἱεροὶ λόγοι antreffen. Die Betrachtungen Platons über die Urgeschichte und die Phasen des geschichtlichen Lebens dürften, wie seine ganze Weltanschauung, einen pythagoreischen Rückhalt haben, wenngleich dies im Einzelnen nicht nachweisbar ist. Daß die Pythagoreer sich mit der Geschichte ihres Bundes beschäftigten, zeigen die spätern Biographieen des Meisters, welche Mitgliederlisten und annalistische Aufzeichnungen voraussetzen. Mit dem Ausdrucke ἱστορία, der gemeinhin geschichtliche aber auch empirische Forschung überhaupt bedeutet, bezeichnete Pythagoras die Mathematik [2]).

Mehr als den andern Priesterwissenschaften war das Interesse der Pythagoreer der *Mathematik* und dem mit ihr zusammenhängenden Wissenskreise, besonders der Astronomie und Musiklehre zugewandt. Pythagoras' Himmelskunde verleugnet so wenig wie seine Mathematik den Zusammenhang mit der Astrotheologie, aber

[1]) Iambl. Vi. Py. 222 u. 241, 247. — [2]) Iambl. Vi. Py. 89.

bewegt sich darum ebensowenig in kindlichen Vorstellungen. Er besitzt im Wesentlichen die drei Disziplinen der antiken Astronomie: die Sphärik d. i. Lehre von den Erscheinungen des Tag- und Nachthimmels, die Lehre von dem Auf- und Untergange der Gestirne in den Jahreszeiten und die Gnomonik, die Lehre von der Sonnenuhr oder dem Jahressonnenlauf. Er kennt die Kugelgestalt der Erde, die fünf Zonen, die Antipoden, „denen das oben ist, was uns unten ist“ [1]), und fertigt einen Globus aus Metall [2]).

Die Pythagoreer erklären im Anschlusse an die orphische Lehre die Gestirne für *κόσμοι*, nach Art der Erde mit Atmosphären umgeben und für bewohnt [3]).

Was ihre Theorie *ἀντίχθων*, Gegenerde, nennt, kann nichts anderes sein, als die uns abgekehrte Erdhälfte, welche mit der unsrigen zusammen das Zentralfeuer einschließt [4]). Eine Drehung der Erde um dieses Zentralfeuer, also um ihre Axe, war ein Lehrstück der alten pythagoreischen Schule und wird Hiketas oder Philolaos zugeschrieben, wonach „der Himmel, die Sonne, der Mond, die Sterne und Alles über uns feststehen und Nichts in der Welt als die Erde sich bewegt, welche sich mit der größten Schnelligkeit um ihre Axe dreht, was den Schein bewirkt, als ob sich der Himmel über der festen Erde bewege“ [5]).

Daneben muß aber auch die gangbare Vorstellung von der ruhenden Erde und dem bewegten Himmel in der Schule gelehrt worden sein. Ob diese Theorie als die exoterische, jene als esoterische anzusehen ist, läßt sich schwer bestimmen; die absichtliche Dunkelheit, mit der Platon dies Lehrstück behandelt, scheint dafür zu sprechen [6]). Ebenso schwer ist auszumachen, ob in der Lehre von der täglichen Rotation der Erde auch die von ihrer Jahresbewegung um die Sonne enthalten war; ausdrücklich wird diese

---

1) Diog. L. VIII, 26. — 2) Varr. de ling. lat. IV, p. 13. Marc. Cap. I. p. 197. — 3) Plut. de plac. II, 12, 3. Stob. Ecl. phys. p. 200 u. 218. — 4) Röth, Geschichte unserer abendländischen Philosophie II, S. 810 u. die Anm. daselbst. — 5) Cic. Ac. II, 39, vgl. Diog. L. VIII, 85, Plut. de plac. III, 13, 2. — 6) Plat. Tim. p. 40 l. Legg. VII, p. 822.

erst Aristarch von Samos im zweiten Jahrhundert vor Christus zugeschrieben, der „die Sonne feststellte und zu den unbewegten (ἀπλανῶν) Körpern zog, die Erde dagegen in der Sonnenbahn (περὶ τόν ἡλιακὸν κύκλον) bewegte“ [1]).

Neben diesen vorgeschrittenen Einsichten stehen nun auch unhaltbare Vorstellungen, wie die, daß die Gestirne an durchsichtigen Hohlkugeln, Sphären, Firmamenten befestigt seien und die Bewegung in diesen liege, ferner, daß die Abstände der Planeten den Intervallen der Tonleiter entsprechen und Anderes, was erst die neuere Astronomie berichtigt hat. Doch haben, was diese Abstände betrifft, auch neuere Forscher Kombinationen der berechneten Größen versucht, welche über die mechanistische Auffassung hinausgehen [2]).

Die pythagoreische Musiklehre verbindet Kalkül und Experiment, mathematische und ästhetische Betrachtung. Der Kanon, mit dem Pythagoras selbst experimentirte, war eine über einem Resonanzboden (ἠχεῖον) gespannte Saite, die durch einen Steg (ὑπαγώγιον) nach Bedürfnis zerlegt werden konnte. Die an diesem Apparat festgestellten Thatsachen bildeten den Inhalt der Kanonik, der elementaren Musiklehre, der die Harmonik als höhere Stufe folgte. Diese handelt vom Oktachord, den Pythagoras durch die Verbindung zweier Tetrachorde der älteren Musik gewann, von den Akkorden, den Tonarten d. i. Gattungen der Tonleitern, εἴδη τῶν διὰ πασῶν und den Tongeschlechtern ἁρμονικὰ γένη (διατονικόν, ἐναρμονικόν, χρωματικόν). Mit feinem Sinne wurde besonders das Ethos der Tonarten bestimmt: die Eigentümlichkeit der dorischen Tonart, der phrygischen, der lydischen u. a. Die Lehrstücke, betreffs deren sich Platon in der Politeia auf Damon, seinen Lehrer, beruft [3]), können der Hauptsache nach Pythagoras selbst zugesprochen werden.

Der Gedanke, daß die Musik, d. i. die Musenkunst, im höchsten Sinne die Philosophie selbst sei, den Platon wiederholt ausspricht, gehört schon den Pythagoreern [4]).

---

[1]) Plut. de plac. II, 24. Die Parallelstellen bei Röth a. a. O. II, S. 811 f. — [2]) Fr. Pfeifer, Der goldene Schnitt S. 76 f. — [3]) Plat. Rep. III. p. 400. — [4]) Wyttenb. ad Plat. Phaed. p. 61a.

Einen ganz sakralen Charakter hat bei Pythagoras die Heilkunde. Er nannte sie das Weiseste unter den menschlichen Dingen, τὸ σοφώτατον τῶν παρ' ἡμῖν [1]). Die Gesundheit zu erhalten und wiederherzustellen, ist Sache der Weisheit und die Weisheit ist zugleich die Grundbedingung der Gesundheit; die σωφροσύνη, die Gesundheit der Seele, sichert die des Leibes. Die Lebensweise der Vorzeit mit ihrer Enthaltsamkeit, ihrer natürlichen Verteilung von Arbeit und Ruhe, Wachen und Schlaf, war Pythagoras' Vorbild und die Diätetik, διαιτητικὸν εἶδος, wurde in seiner Schule zumeist gepflegt [2]). Die Störungen der Gesundheit suchte die pythagoreische, wie jede sakrale Heilkunde zuerst von Seiten der Seele zu beheben, daher die Verwendung der Musik, durch die der Meister, dem delphischen ἰατρόμαντις folgend, die Affekte bewältigte und die Leiden zu lindern unternahm. Dies Verfahren kann nun freilich zur Beschwörung der Krankheiten, also zu abergläubischem Gebahren führen, und die sakrale Medizin gerieth allenthalben in diese Bahn, allein in dem leitenden Gedanken, vom Innern auf das Aeußere, vom Geistigen auf das Leibliche zu wirken, liegt Wahrheit und er stimmt mit dem idealistischen Grundgedanken überein.

3. Wo die sakralen Wissenschaften planmäßige Pflege finden, erscheinen sie in einer Stufenfolge ansteigend, die zugleich einen mehr oder weniger ausgeprägten Lehrgang bezeichnet. So bei den Indern, wo die Sprachkunde die elementare, die übrigen Vedanga's eine mittlere Stufe bilden, die zu der obersten, der eigentlichen Theologie hinaufführt [3]). Bei den Ägyptern ist die Sprachkunde in den hermetischen Büchern nicht vertreten, jedenfalls weil ihre Kenntnis vor dem Studium erworben sein mußte; eine mittlere Stellung nehmen hier Heilkunde und Astronomie ein, jene in den Büchern des Pastophoren, diese in denen des Horoskopen vertreten [4]).

---

[1]) Iambl. Vi. Py. 82. — [2]) Ib. 163. — [3]) S. oben §. 11, 2 und des Verfassers Didaktik als Bildungslehre I. S. 118 f. — [4]) Oben §. 11, 2. Didaktik I², S. 128 f.

Wenn es heißt, daß Pythagoras „seine Lehrweise durchweg dem in Ägypten üblichen Unterrichte (*διδάγμασιν*), den er selbst empfangen hatte, nachbildete“ [1]), so ist dies ganz glaublich; in den ernsten, strengen Formen des ägyptischen Lehrwesens konnte er wohl den ältesten Typus der Weisheitsüberlieferung zu finden glauben.

Die Unterstufe war bei ihm durch die *ἀκουσματικοί* d. i. die Hörer vertreten. Sie hörten, ohne fragen und sich selbst versuchen zu dürfen, daher ihnen das Schweigen zugeschrieben wird. Was sie betrieben, war die musische Kunst d. h. die Tonkunst in ihrem Zusammenhange mit den Dichterwerken und der Sprache und Sprachkunde. Durch die Tonkunst sollte zugleich eine Zucht der Seele erreicht werden, die allem Lernen vorarbeiten sollte, jene *κάθαρσις τῆς διανοίας ἅμα καὶ τῆς ὅλης ψυχῆς* [2]), welcher auch die Enthaltsamkeit und das Einhalten vorgeschriebener Gebräuche zu dienen hatte. Von Dichtungen waren die Gesänge des Thaletas, aber auch ausgewählte Stücke aus Homer und Hesiod in Verwendung [3]). Die Sprache in den Dienst des Gedankens zu stellen, lernten die Hörer durch die schon charakterisierten Definitionen [4]).

Auf der zweiten Stufe standen die *μαθηματικοί*, d. i. die eigentlich Lernenden oder Studierenden. Den Gegenstand ihrer Studien bildeten die Disziplinen, welche wir, an den pythagoreischen Ausdruck anschließend, mathematische nennen. Man ist gewohnt, erst Platon die Gliederung und propädeutische Einrichtung dieser Studien zuzusprechen; allein, wenn man den Umfang und die Anlage der Mathematik des Pythagoras überblickt, gewinnt man die Einsicht, daß schon er die Auffassung der Mathematik als „Anfang und Mutterstadt der Philosophie“ und jene Gliederung derselben besessen haben muß; dann erscheinen die Angaben seiner spätern Biographen darüber keineswegs als Vorwegnahme der platonischen Ansicht, sondern als wohlbegründet. Wenn Porphyrios sagt:

---

[1]) Iambl. Vi. Py. 20 vgl. 103. — [2]) Iambl. Vi. Py. 63. — [3]) Porph. Vi. Py. 32. Iambl. 111. — [4]) Oben §. 17, 7.

„Durch diese Studien (μαθήμασι) und im Mittelgebiete (ἐν μεταιχμίῳ) des Körperlichen und Unkörperlichen sich bewegende Lehrsätze (θεωρήμασι) bereitete er allmählich (προεγύμναζε κατὰ βραχύ) auf das wahrhaft Seiende (τὰ ὄντως ὄντα) vor, indem er die Augen der Seele durch planmäßiges Verfahren (μετὰ τεχνικῆς ἀγωγῆς) von der haltlosen, veränderlichen, unsteten Körperwelt zum Verlangen nach der wahren Nahrung (εἰς τὴν ἔφεσιν τῶν τροφῶν) hinlenkte“ [1]), so sind wohl einige Wendungen platonisch, aber andere wie μεταίχμιον: Speerweite, Zwischenraum zwischen zwei Heeren, und τροφαί einer anderen, zweifellos älteren Ausdrucksweise angehörig. Auch die Vierzahl der mathematischen Disziplinen: Arithmetik, Geometrie, Musiklehre und Sphärik „als die vier Stufen zur Weisheit“, ist Pythagoras zuzusprechen, da er dieselben nach ihrem Hauptinhalte besaß und auf die Vierzahl besonderes Gewicht legen mußte. Dem Tarentiner Kleinias, einem Zeitgenossen des Philolaos, wird die Einteilung dieser Disziplinen in zwei Gruppen zugeschrieben, von denen die eine: Arithmetik und Geometrie, das Ruhende (τὰ μένοντα), die andere: Harmonie und Astronomie, das Bewegte (τὰ ἐκκινηθέντα) zum Gegenstande habe [2]).

Die höchste Kategorie der Studierenden bildeten die φυσικοί, welche, „mit jenen Studien ausgerüstet, zur Betrachtung der Gebilde der Welt und der Grundlage der Natur vorschritten“ [3]). Es war dies der philosophische Kursus, der die Erklärung der Dinge aus der Zahl zum Gegenstande hatte. Von denen, die ihn durchmachten, gelangte wieder nur ein Teil zu dem mystisch-spekulativen Kerne derselben, dessen kürzester Ausdruck war, daß Alles Zahl sei [4]). Bezeichnend ist die Vergleichung der beiden höheren Lehrkurse mit den Stufen, welche die Mysten zu durchlaufen hatten: „Wie den großen Mysterien die kleinen, so muß der Philosophie die Vorbildung (παιδεία) vorangehen“ [5]). Die scharfe Abgrenzung der

[1]) Porph. Vi. Py. 47. — [2]) Die Belegstelle bei Röth a. a. O. II, S. 227 der Anmerkungen. — [3]) Gell. N. A. I, 9. — [4]) Oben §. 17, 6 a. E. — [5]) Mullach. I, p. 493. No. 98.

Kurse war teils durch die Sache geboten, teils durch den strengen Charakter der pythagoreischen Psychagogie, aber hat nicht in müssiger Geheimthuerei ihren Grund, welche Pythagoras' echt wissenschaftlichem Geiste wenig angestanden hätte. Ein schöner Ausspruch von Archytas zeigt, daß die Pythagoreer wohl wußten, daß Lehre und Mittheilung ein Element aller Wissenschaft sei: „Wenn Jemand", heißt es, „zum Himmel hinaufstiege und die Natur der Welt und die Schönheit der Gestirne erschaute, so würde das ihn beseligende Staunen seine Süßigkeit verlieren, wenn er Niemand hätte, dem er davon berichten könnte" [1]. So bestand im pythagoreischen Bildungswesen neben dem strengen Unterrichte in Form von Beweisen und Lehrstücken (δι' ἀποδείξεως καὶ μαθημάτων) auch ein Lehrbetrieb, der auf das bloße Mitteilen (ψιλῶς διαλεχθῆναι) beschränkt war, auf den Grundsatz gebaut, daß die so Belehrten ebenfalls gefördert würden, gerade wie solche, die vom Arzte lediglich Anweisungen erhalten, ohne die Angabe, warum sie dies und jenes zu thun hätten [2], ein Vergleich, der durch Anschauung nahegelegt wurde, daß alle Philosophie und Wissenschaft in letzter Linie dem Menschen Heilung und Heil gewähren solle.

Diesem populären Lehrbetriebe der mathematischen Disziplinen — in medium discenda dabat sagt Ovid [3]) — ist die Verbreitung derselben in den Kreisen der Gebildeten zu danken. Proklos sagt in der Übersicht der Geschichte der Mathematik, welche er in seinem Kommentar zu Euklid giebt: „Pythagoras machte die Wissenschaft der Geometrie (d. i. Mathematik) zu einem Gebiete der freien Bildung (τὴν περὶ τὴν γεωμετρίαν φιλοσοφίαν εἰς σχῆμα παιδείας ἐλευθέρου μετέστησεν), indem er ihre Prinzipien von höherem Gesichtspunkte ansah (ἄνωθεν ἐπισκοπούμενος) und ihre Sätze mit Absehen von dem Stofflichen gedankenmäßig ergründete" (ἀΰλως καὶ νοερῶς τὰ θεωρήματα διερευνώμενος) [4]).

Er fand ein Mittleres zwischen der Tempelmathematik und

---

[1]) Cic. de am. 23. — [2]) Iambl. 88. — [3]) Ov. Met. XV, 66. — [4]) Procl. Com. ad Eucl. II, p. 19.

der gewerblichen Mathematik der Feldmesser und Geschäftsleute; er hielt den höhern Beziehungspunkt jener fest und macht sie doch zur Übungsstätte der Köpfe; er machte die sakrale Disziplin sozusagen weltförmig, ohne ihr doch die Weihe zu nehmen, gerade wie er die physische Theologie zur Philosophie umbildete, ohne sie ihrem geheiligten Ursprunge zu entfremden. Wir danken ihm noch heute die Ausprägung der Mathematik als Bildungswissenschaft und insofern sie dies noch ist, liegt auf ihr ein Nachglanz ihrer sakralen Würde, die sie nur in dem tiefen und reinen Elemente des pythagoreischen Idealismus bewahren konnte, der sie doch zugleich aus ihrer archaistischen Abgeschlossenheit und Starrheit herausführte [1]).

[1]) Vgl. des Verfassers Didaktik II[1], S. 135, 209.

§. 20.

Die pythagoreische Physik.

1. Die ionischen Denker, Thales an der Spitze, hatten eine Welterklärung auf Grund eines stofflichen Prinzips versucht; ihr Unternehmen war kein Bruch mit der physischen Theologie, wohl aber eine Verengerung des Feldes, auf welchem sich diese bewegt hatte. Wenn sie auf das Begreifen der Einheit der Natur ausgingen, so verfolgten sie ein Problem des religiösen Denkens, denn der Gedanke dieser Einheit ist ein Wiederschein des Glaubens an die göttliche Einheit; aber wenn sie sich begnügten, die Einheit in dem einen Stoffe zu suchen, so stellten sie damit die geistigen und ethischen Prädikate der Gottheit in den Schatten. Wenn sie ferner das Weltganze als beseelt auffaßten, so bildete die Anschauung von dem makrokosmischen Lebewesen, die der Mythus so mannigfaltig ausgestaltet hatte, ihren Rückhalt, aber wenn sie die Dinge durch Ausscheidung oder Verdichtung und Verdünnung erklärten, vertauschten sie die organische, biologische Auffassung mit der chemischen. Wie aus dem einen Urstoffe durch jene Prozesse eine Mannigfaltigkeit selbständiger Wesen entstehen konnte, scheinen sie nach den erhaltenen Angaben gar nicht erwogen zu haben, so daß sie für die Frage, welche im orphischen Gedichte Zeus an das Orakel der Nacht stellt: „Wie kann ich Alles zur Einheit bringen und doch geschieden erhalten?“ [1]) gar keine Antwort hatten.

An all diese Fragen: Worin die Einheit der Natur liege? worin ihr organischer Charakter? welcher Art das Naturgeschehen

[1]) Oben §. 13, 6 a. E.

sei? wie die Einheit des Alls mit der Vielheit des individuellen Daseins zusammen bestehe? trat Pythagoras besser ausgestattet heran, geleitet von dem geistigen Prinzip und gestützt auf einen mathematisch durchgearbeiteten Gedankenkreis. Für ihn war die Einheit der Welt eine abgeleitete, die Tetraktys, aus dem Abgrunde der göttlichen Einheit hervorgegangen. Diese, die göttliche Monas, setzte er als den letzten Grund des Alls; aus ihr läßt er die unbegrenzte Zweiheit, die *ἀόριστος δυάς*, hervorgehen, welche mit jener zusammen, als *πέρας* und *ἄπειρον*, zuerst die Zahlen, dann die Raumgrößen, dann die Elementarstoffe hervorbringt [1]). Die Einheit der Natur ist daher bei ihm nur sekundär eine stoffliche, in erster Linie eine gedankliche, die Welt ein Kunstwerk, *κόσμος*, mit welchem Satze der Grundgedanke des delphischen Glaubenskreises in die Physik eingeführt wird. Im Sinne dieses Glaubenskreises werden zwei Künste herangezogen, um den Kosmos zu deuten: die mit Zahl und Maß konstruierende und die Tonkunst; „durch ein arithmetisches und ein musikalisches Band (*δεσμός*) ist die Welt gebunden“ (*δεδεμένος*) [2]).

Der Ausspruch Platons: „Gott konstruiert immerdar“, *θεὸς ἀεὶ γεωμετρεῖ* [3]), ist ein pythagoreischer Gedanke; und die Angabe: „Die Pythagoreer nennen die Sonne den Werkmeister (*δημιουργός*) von Allem und den großen Geometer und Rechenmeister“ [4]), besagt dasselbe [4]). Die vollkommenste räumliche Form, die Kugel, ist auch die Gestalt der Welt und ihr Ausbau geht vom Zentrum und der Peripherie zugleich aus. Das Zentrum ist das *ἀρχίδιον* d. i. die *ἀρχή* als kleinster, punktueller Anfang gedacht, das *πέρας* sozusagen im Keimzustande, ähnlich wie das Çinçoum der Kabbalisten [5]). „Von dem Archidion hat der einige und zusammenhängende, von der Natur durchwehte und umgetriebene Kosmos den Anfang der Bewegung und Veränderung“ [6]). Es ist der Altar, der Halt und das Maß der Natur (*βωμός τε καὶ συνοχὴ καὶ μέτρον*

---

[1]) Diog. Laert. VIII, 25. — [2]) Hipp. Ref. VI, 25. — [3]) Plut. Quaest. conv. VIII, 2. — [4]) Hipp. Ref. VI, 28. — [5]) Oben §. 8, 1. — [6]) A. Böckh, Philolaos des Pythagoreers Lehre, Bonn 1819, S. 167 f.

φύσεως), der Turm des Zeus (Ζανὸς πύργος). Als das gestaltende Element wird es Feuer genannt, πῦρ ἐν μέσῳ, und Herd des Alls, ἑστία τοῦ παντός, als Lebensanfang die Mutter der Götter [1]).

Mannigfaltig, aber doch von einer Grundanschauung zusammengehalten, sind auch die Bezeichnungen für die Peripherie der Weltkugel, das περιέχον. Es ist die Sphäre des äußersten Himmels, der Olympos, das himmlische Feuer, der Äther oder das fünfte Element, der unendliche Hauch (ἄπειρον πνεῦμα), aber es heißt zugleich die Notwendigkeit (ἀνάγκη) und die Leere (κενόν), also der leere Raum und die leere Zeit: χρόνος σφαῖρα τοῦ περιέχοντος.

Hier ist die Stätte des „reinen Urstandes der Elemente“ (εἰλικρίνεια τῶν στοιχείων) [2]), der füglich nur als Vorbild, Typus des irdischen Bestandes gefaßt werden kann.

2. Zwischen der Mitte und der äußersten Sphäre liegen nun zwei Sphären: eine äußere der regelmäßigen Bewegung des Kosmos im engeren Sinne, das Gebiet der Gestirne, das „Reich, ἀνάκωμα, der Seele und des Geistes“ bis zum Monde reichend, und eine innere, der Himmel, οὐρανός, das Gebiet des Wechselnden und Wandelnden. Diese Gebiete erhalten ihre Gestaltung dadurch, daß das bestimmungslose Leere, in den unentfalteten innern Kern eintritt und in ihm eine Scheidung, Differenzierung, ein Auseinandertreten bewirkt, woraus die Zahlen entspringen, und mit ihnen die Raumform und die Einzelwesen [3]).

Die Herrschaft der Zahlen macht nun aber die Welt nicht bloß zu einem Kunstwerke der Konstruktion, sondern auch zu einem musikalischen. Die Himmelskörper, von der Erde bis zum Fixsternhimmel, bilden die kosmische Oktav, indem sie in Intervallen, die denen der Töne entsprechen, von einander abstehen. Insofern ist das All eine ἁρμονία d. i. Oktav und es entspricht den kosmischen Bewegungen eine ὁμομέλεια, eine Weltsymphonie.

---

[1]) Stob. Ecl. phys. p. 191. — [2]) Plut. de plac. I, 18; 21; 25. — [3]) Ar. Phys. IV, 6, 7.

Die Welt ist aber kein Kunstwerk nach menschlicher Art, sondern Natur, Leben, organisches Wesen. Die konstruktive Thätigkeit ist bei ihr Lebensthätigkeit, Wirkung der Seele. Sie ist „die ewige Bethätigung Gottes und der Erzeugung in den Bahnen der sprossenden Natur“ (*ἐνέργεια ἀΐδιος θεῶ τε καὶ γενέσιος κατὰ συνακολουθίαν τᾶς μεταβλαστικᾶς φύσιος*)[1]. Darum wird das Archidion auch Mutter genannt, und heißt es, daß die Welt aus dem Leeren Atem einziehe und daß sie beseelt und begeistet ist, *ἔμψυχος καὶ νοερός*. Selbst der Ursprung der Zahlen wird biologisch gefaßt, sie entspringen gewissermaßen aus einem Samen (*σπέρμα*)[2], und ihre Abfolge wird als eine Evolution gefaßt.

Die idealistische Grundanschauung führt aber auch auf eine Antwort auf jene Frage nach der Verträglichkeit der göttlich-kosmischen Einheit mit der Vielheit der Dinge. Es ist dieselbe Antwort, welche die orphischen Verse geben, worin Zeus die Weisung gegeben wird, „ein gewaltiges Band um Alles zu ziehen, das die goldene Kette an den Äther knüpft.“ Das Band ist das *περιέχον*, die goldene Kette die Planetenskala und das Gesetz der Zahl, das ihre Abstände und Töne regelt, aber die Glieder dieser Kette sind ins Unabsehbare vervielfältigt, insofern alle Gebilde, die das gleiche Gesetz regelt, zu ihnen gehören, ihren Stempel tragen, ihre Signatur an sich haben. Das kosmische *πέρας* wiederholt sich in allen gestaltenden Faktoren, welche als *περαῖνον* ein *ἄπειρον* bewältigen, alle Dinge sind Nachbildungen, *μιμήματα*, der kosmischen Konstruktion, da beide auf dem Gesetze der Zahl beruhen. Wie die Harmonie auf einer Mehrheit von Tönen, die Figur auf einer Mehrheit von Linien, der Körper auf einer Mehrheit von Flächen beruht, so die Welt auf einer Mehrheit von Wesen. Wo das Vollkommene in einem Einklange und Zusammenschlusse von vielen Elementen erblickt wird, da ist das Verschwimmen der Vielheit in der Einheit ferngehalten, das Einzeldasein gesichert, der Monismus vermieden.

---

[1]) Philol. Böckh, S. 168. — [2]) Ar. Met. XIV, 3, 22.

3. Ein Lehrstück, in welchem der Pythagoreismus die Probe ablegt, daß er das Ganze und das Einzelne, das Größte und das Kleinste zugleich im Auge zu behalten weiß, ist die Lehre von den fünf regulären Körpern. Sie sind einesteils kosmisch, die konstruktiven Vorbilder der fünf Elemente im Großen: des Feuers, der Erde, der Luft, des Wassers und des Äthers, die modificierten Formen, welche das höchste räumliche Vorbild, die Normalgestalt der Kugel, in diesen fünf kosmischen Grundbestandteilen annimmt; andernteils aber bilden sie auch die Form der kleinsten Teilchen in denselben, die letzten uns erreichbaren Einzelwesen, die Atome.

In dieser Lehre verbinden sich in einer für den Pythagoreismus charakteristischen Weise: sakrale Tradition, Naturbetrachtung, konstruktives Verfahren und gelehrte Kenntnis. Der kubische Altarstein und die Pyramide mögen zuerst die Betrachtung und die Technik auf das Gebiet der stereometrischen Regularität gelenkt haben, und das lange vor Pythagoras. Würfel und Pyramiden zeigte aber auch die Natur in den Krystallen; sollte Pythagoras nicht die Tetraeder des Fahlerzes, die Würfel des Steinsalzes, die Oktaeder des Magneteisensteins, dessen Kraft ja Thales kannte und als Äußerung einer Seele erklärte, die Dodekaeder des so verbreiteten Eisenkieses gekannt haben? und sollte nicht seine Ansicht von der Kugel als dem Ausgangspunkte der Körperformen durch die Beobachtung der aus Tropfen sich gestaltenden Krystalle wenigstens mitbestimmt sein?

Die Beobachtung der Regularität von Krystallen regte — wenn man es wagen darf, eine so weit zurückliegende Gedankenbildung zu rekonstruieren — in Pythagoras nun die Frage an: Was ist ein streng reguläres Raumgebilde? und die sich darbietenden Merkmale: Gleichheit der Seiten, Kanten und Ecken schränkten das Gebiet beträchtlich ein. Den weiteren Stützpunkt gab nun das schlechthin reguläre und vollkommenste Raumgebilde: die Kugel. Die Frage, die sich einstellte, war: wie viele reguläre Körper lassen sich in die Kugel einschreiben? Die Antwort, welche die Konstruktion gab, war wahrscheinlich überraschend, da man auf Grund der un-

20*

endlich vielen regulären Figuren im Kreise keine geschlossene Zahl erwarten sollte, in der Körperwelt nun aber bloß fünf Normalgebilde fand, worin man eine schlagende Bestätigung der konstruktiven Bedeutung der Fünf erblicken mußte.

In diese Betrachtungen und Aufstellungen griff nun eine Lehre ein, mit der Pythagoras vielleicht durch gelehrte Kenntnis bekannt geworden war. Es wird berichtet, daß ein phönikischer Weiser mit Namen Mochos, der zur Zeit des troischen Krieges gelebt haben soll, zuerst die Körper auf Atome zurückgeführt habe[1]); seine Schriften soll Chaitos ins Griechische übersetzt haben, der auch eine Lebensbeschreibung dieses und anderer phönikischer Gelehrten verfaßte[2]). Daran ist nichts Unwahrscheinliches; auch die Inder hatten eine Atomenlehre, welche Kanada zu einem System ausbildete[3]). Von kleinsten und unteilbaren Körpern sprach auch Herakleitos und nannte sie Abschabsel, *ψήγματα* oder *ψηγμάτια*[4]), eine Annahme, die er wahrscheinlich einer älteren Lehre entnahm, da ihn seine Denkrichtung unmöglich zu ihrer Aufstellung führen konnte. Empedokles hat dafür den Ausdruck *θραύσματα*, „gleichsam Elemente von den Elementen“ (*στοιχεῖα πρὶν στοιχείων*)[5]). Die Pythagoreer nannten sie *ἀτμοί*, Dunstteilchen, Stäubchen oder *ὄγκοι*, Massenteilchen[6]). Der erstere Name dürfte durch Umbildung die Bezeichnung *ἄτομοι*, unteilbare Körper, ergeben haben. Das Merkmal der Unteilbarkeit fixierte dann Ekphantos, der *ἀδιαίρετα σώματα* lehrte[7]). Daß die Pythagoreer diesen kleinsten Teilen die Gestalten der regulären Körper zusprechen, ergiebt sich aus dem platonischen Timäos, der in diesem Sinne lehrt[8]). Die Angaben von kugelförmigen Atomen[9]) sind offenbar ungenau und nur insofern richtig, als die Normalform aller Atome in der Kugel gefunden wurde.

Das Lehrstück von den regulären Körpern läßt zugleich die

[1]) Strab. XVI, 24. Sext. Emp. adv. math. IX, 363. — [2]) Tat. Or. ad Gr. 37. — [3]) Oben §. 11, 7. — [4]) Plut. de plac. I, 13. — [5]) Plut. l. l. — [6]) Sext. Emp. Pyrrh. III, 18. — [7]) Stob. Ecl. phys. p. 117. — [8]) Plat. Tim. p. 50 b. — [9]) Plut. de plac. I, 14 Stob. Ecl. I, 15.

Stärke und die Schwäche der pythagoreischen Physik erkennen. Es ist ein Versuch einer stereometrischen Charakteristik der Elementarstoffe, eine kühne Konzeption, bei der allerdings symbolisierende Kombination und Phantasie einen Hauptanteil haben. Die Pyramide des Tetraeders wird dem Feuer zugesprochen, wegen der spitz zulaufenden Gestalt der Flamme; die Einfachheit dieses Körpers entspricht zudem der primären Stellung des Feuers, seine Kleinheit der minimalen Ausdehnung der Feuerteilchen [1]). Der Würfel wird mit der Erde zusammengebracht, weil die viereckige Fläche fester ist als die dreieckige und die Würfel wie die Erde festes und fügbares Baumaterial bilden [2]); der erste Zahlenkubus, die Achtzahl, ist die ἀσφάλεια und das ἕδρασμα [3]). Das Oktaeder ist die Grundform der Luft, wahrscheinlich weil seine nach den drei Dimensionen gestreckten Axen ihre Verbreitung nach allen Seiten anzudeuten schienen. Das Ikosaeder ist dem Wasser zugewiesen, wohl weil es der Kugel, der Gestalt des Tropfens, am nächsten kommt, und das Dodekaeder dem Äther, dem vollkommensten Elemente, ohne Frage weil sein Durchschnitt das Zehneck ergiebt, das auf der vollkommensten Zahl beruht, wohl auch wegen der Beziehungen des Fünfecks und Zehnecks zum goldenen Schnitte und weil die Zwölfzahl seiner Flächen auf die 12 Thierkreiszeichen hinwies. — Der kühne Versuch, die physischen Körper stereometrisch zu begreifen, ist ohne Willkür und Gewaltsamkeit so nicht durchzuführen; es werden dabei Merkmale der Körper übersprungen, deren Untersuchung erst die rechte Brücke zwischen Mathematik und Physik schlägt: die Bewegung und die Schwere. Mit Recht wirft Aristoteles den Pythagoreern die Vernachlässigung der Bewegung vor und bemerkt, „wenn sie die physischen Körper aus Zahlen bilden, also Schweres und Leichtes aus dem, was kein Gewicht hat, so müssen sie von einem anderen Himmel und anderen Körpern reden, als die, welche wir durch Wahrnehmung kennen“ [4]). Wenn der hebräische Weise Gott

[1]) Theolog. ar. p. 19. — [2]) Plat. Tim. p. 55, e. — [3]) Theolog. ar. p. 55. — [4]) Ar. Met. XIV, 3, 5.

preist mit den Worten: „Du hast Alles nach Maß, Zahl und Gewicht geordnet“ [1]), so vermeidet er den Doktrinarismus der Pythagoreer, der sie ein Moment übersehen ließ, das die ältere Weisheit, aus der der Verfasser des Weisheitsbuches schöpft, wohl beachtet hatte [2]).

Das Lehrstück von den regulären Körpern ist der Anfang und erste Versuch einer Krystallographie und kann insofern in der Geschichte der Naturwissenschaft eine Ehrenstelle beanspruchen. Aber es gilt von diesem Versuche die Bemerkung des Aristoteles über die Pythagoreer: „Sie suchten die sichere Erkenntnis (*τὸ πιστόν*) nicht auf Grund der Erscheinungen (*ἐκ τῶν φαινομένων*), sondern mehr auf Grund der Begriffe (*ἐκ τῶν λόγων*)“ [3]). Sie unterzogen die Symmetrie der Krystalle nicht analytischen Untersuchungen, sondern übersprangen die Mannigfaltigkeit der Naturgebilde, um sogleich zur Synthese und Konstruktion vorzuschreiten. Das so gewonnene System hatte zu wenig Berührung mit den Erscheinungen, als daß es für die Empirie hätte fruchtbar werden können. Die aprioristische Konstruktion der Krystallklassen beschäftigt die Forscher noch heute, ein System von 32 Klassen dient heute als das Netz, welches jede mögliche Krystallbildung umfaßt, wofür die Pythagoreer mit fünf Körpern auszureichen glaubten [4]).

Die Lehre von den regulären Körpern bildet aber auch den Anfang der Atomenlehre und bringt damit eine Anschauungsweise in Gang, welche für die neuere Naturforschung ihre Geltung bewahrt hat. Aber bei der Entwicklung dieser Anschauung trat das stereometrische und überhaupt quantitative Moment zurück und das qualitative in den Vordergrund, so daß in diesem Betracht die Ansicht des Anaxagoras, der eine Vielheit qualitativ verschiedener Grundstoffe annahm, die pythagoreische überflügelte. Die materialistische Tendenz der Atomenlehre ist diesen Denkern ebenso fremd, wie sie es Kanada war; sie wurde erst durch Leukipp und

---

[1]) Sap. 11, 21. — [2]) Vgl. Job 28, 25 u. f. — [3]) Ar. de cael. p. 293. — [4]) Vgl. Schönfels; Krystallsysteme und Krystallstruktur, Lpz. Teubn. 1893.

Demokrit eingeschleppt und beruht auf dem Verlorengehen des Verständnisses für die Zusammengehörigkeit von *πέρας* und *ἄπειρον*, Form und Stoff.

Das Verdienst des Pythagoreismus liegt nicht in den Beiträgen zu einzelnen Zweigen der Naturforschung, sondern in der Absteckung des ganzen Gebietes, für welches der Monismus keine eigenen Prinzipien hätte aufstellen können, da er das Endlich-vergängliche garnicht als Gegenstand der Erkenntnis gelten lassen konnte. Es ist nicht zu viel gesagt, wenn man behauptet, daß die griechische Philosophie, wenn sie nur die von Thales, Herakleitos und Xenophanes eingeschlagenen Bahnen verfolgt hätte, so wenig wie die Vedantalehre eine Naturwissenschaft erzeugt hätte. Dazu bedurfte es des geistigen Prinzipes, jenes *μέσον* zwischen dem Einen und der Vielheit, durch welches die letztere Bestand und Berechtigung erhält und ein Träger für die Maße und Gesetze des Endlichen gewonnen wird, eine goldene Kette, wie der Tiefsinn des Mythus dieses ideale Bindeglied nannte.

4. Die Einzelwesen faßt die pythagoreische Lehre wohl als gesondert, aber zugleich als verbunden. Von den Göttern bis zu den Thieren herab reicht die Gemeinschaft des Daseins, es giebt einen Hauch, der den ganzen Kosmos durchweht und uns mit allen Wesen verbindet (*ἑνοῦν*) [1]). Die Menschen haben Verwandtschaft mit den Göttern (*συγγένειαν πρὸς θεούς*) und die Götter haben uns in ihrer Hut; die Seele ist ein Teilchen des Äthers (*ἀπόσπασμα*); sie ist unvergänglich und wenn sie den Leib verläßt, so steigt sie zu der Seele des Alls hinauf, in das ihr Gleichartige (*ὁμογενές*) [2]).

Auch die Tiere haben vernünftige Seelen (*λογικὰς ψυχάς*), wenngleich ohne vernünftige Bethätigung (*λογικῶς ἐνεργούσας*), was von der ungünstigen Zusammensetzung des Körpers und dem Mangel an Srpache herrührt; aber auch diese fehlt ihnen nicht ganz: *λαλοῦσι, οὐ φράζουσι δέ* [3]). Auch *νοῦς* und *θυμός*

---

[1]) Sext. Emp. adv. math. IX, 127. — [2]) Diog. L. VIII, 27. Plut. de plac. IV, 7, 1. — [3]) Plut. l. l. V, 19, 4.

werden ihnen zugesprochen, und nur die φρένες dem Menschen vorbehalten [1]).

Wie die Tiere dem Menschen, so werden ihnen die Pflanzen näher gerückt: auch sie gelten als beseelt: τὰ φυτὰ ζῶα [2]).

Auf einander bezogen sind die Elemente und die Sinne: dem Äther entspricht das Auge, — „die Augen sind die Thore der Sonne“ — der Luft das Gehör, dem Feuer der Geruch (so ist auch Rauch von riechen gebildet), dem Wasser der Geschmack, der Erde der Tastsinn [3]).

Der Mensch vereinigt alle höheren und niederen kosmischen Kräfte, er ist die Welt im Kleinen; nach einer Angabe hätte Pythagoras den Ausdruck μικρόκοσμος gebraucht [4]), was gar nicht unwahrscheinlich ist, weil der Gedanke altertümlich ist. Philon der Jude sagt: „Manche haben gelehrt, daß der Mensch eine kleine Welt sei (βραχὺς κόσμος) und die Welt ein großer Mensch“ [5]), eine Angabe, womit der Zusammenhang dieser Vorstellung mit dem Mythus vom makrokosmischen Menschen aufgedeckt wird. Die Seelenkräfte entsprechen den kosmischen Prinzipien: das λογικόν oder φρόνιμον der Gottheit, das θυμικόν, die Lebenskraft, Seele im engeren Sinne, dem πέρας, der Weltseele, und das dem leiblichen Leben vorstehende ἐπιθυμητικόν dem ἄπειρον [6]). Daß diese Dreiteilung der Seele, die uns als platonisch geläufig ist, in weit höheres Alter zurückreicht, wurde im Vorhergehenden mehrfach angemerkt [7]). Es ist die Gunalehre der Inder und sie kommt auch in der physischen Theologie der Griechen vor: die Seele, so wird als eine Lehre der Weisen angegeben, sei Athene; sie heiße Tritogeneia, d. i. Drittgeborene, weil sie, aus dem Äther niedersteigend, von da die Lebenskraft (τὸ θυμικόν) mitnahm, die Begierde (ἐπιθυμητικόν) aber aus dem Monde, der Stätte der Feuchtigkeit

---

[1]) Diog. L. VIII, 30. — [2]) Ib. VIII 28. — [3]) Stob. Ecl. phys. 42. p. 491. Gaisf. — [4]) Phot. Cod. 249, p. 440, vgl. Zeller, Philos. der Gr. V [3], S. 136. — [5]) Phil. Qu. rer. div. I, p. 502. Mang. — [6]) Plut. de plac. IV. 4 u. 5; vgl. Stob. Flor. I, 1 p. 8. Gaisf. — [7]) §. 5, 5 u. 7, C.

und aus den Elementen den Körper [als Drittes] gestaltete[1]). Durchgängig werden die drei Seelenkräfte mit Weltkörpern zusammengestellt, so in der Angabe Plutarchs, die Erde gebe den Leib, der Mond die Seele, die Sonne den Geist[2]).

Der Grund der Einstimmung der Wesen und des ganzen Welthaushaltes, *διοίκησις*, ist das Weltgesetz, Geschick, *εἱμαρμένη*[3]). „Vom Himmel her ist Alles gebunden und wird es verwaltet“: *οὐρανόθεν ἠρτῆσθαι καὶ οἰκονομεῖσθαι τὰ πάντα*. Von der Heimarmene ist die Ananke unterschieden, welche die Welt umspannt, *περικεῖται τῷ κόσμῳ*[4]). Diese ist nach der orphischen Lehre die Gattin des Zeus, jene der Sprößling von beiden[5]); der Ananke entspricht das pythagoreische *περιέχον*, dem Zeus das *πέρας*, so ist die Heimarmene das gottgestiftete Weltgeschehen, die immer neue Bewältigung des Formlosen durch die Form, des Unbelebten durch die Seele.

---

1) Niceph. ap. Syn. p. 394. Röth, Gesch. der ab. Phil. I, Anm. 261. — 2) Plut. de fac. 28. — 3) Diog. L. VIII, 27 u. f. — 4) Stob. Ecl. phys. 4. p. 60. — 5) Orph. ed. Abel p. 195.

§. 21.

Die pythagoreische Weisheitslehre und Ethik.

1. Die pythagoreische Weisheitslehre ist mit der der sieben Weisen vermöge der gemeinsamen Beziehungen zu Delphoi verwandt und so schließt sie sich auch der Form nach dieser ihrer Vorgängerin an und viele der pythagoreischen Gnomen kommen den Sprüchen der Sieben sehr nahe. Allein die Erweiterung und Vertiefung der Aufgabe führte auch auf neue Formen. Die Akusmata des Pythagoras wollen nicht bloß Weisungen geben, sondern einen Wissensinhalt mitteilen, sie sind paränetisch und didaktisch zugleich; so besonders diejenigen, die auf die Frage antworten, was ein Ding ist und worin eine Eigenschaft ihre höchste Stufe erreicht [1]. Die Form des Gleichnisses, *ὁμοῖα* oder *ὁμοιώματα*, war auch den Sieben bekannt, erhält aber hier eine größere Ausbildung. Eigentümlich sind den Pythagoreern die symbolischen Vorschriften, *σύμβολα*, „jene, dem Mysterium ähnliche, Aussprechen und Verschweigen verbindende Lehrweise, bei welcher man nicht erst zu sagen braucht: „Nur dem Verständigen tönts, doch dem Thoren verschließt sich die Pforte“, sondern das Gesagte von selbst für den Tiefblickenden Licht und Sinn hat, während es für den Unkundigen dunkel und sinnlos bleibt; wie nach Herakleitos der delphische König weder offen redet, noch verhüllend schweigt, sondern andeutet (*σημαίνει*), so verhält es sich mit den pythagoreischen Symbolen, welche den Gedanken ahnen und ein Verborgenes suchen

---

[1]) Oben §. 17, 7.

lassen“ [1]). In der Sprache der Symbole wird die Vorschrift: Maß zu halten, ausgedrückt durch den Satz: „Nicht die Wage überschreiten!“ (ζυγὸν μὴ ὑπερβαίνειν); die Vorschrift, zur Arbeit bereitwilliger zu sein als zum Genusse, durch den Satz: „Zum Schuhanziehen halte den rechten Fuß hin, zum Fußbade den linken“, das Verbot des Selbstmordes durch den Satz „Ohne Befehl des Herrn sollst du deinen Posten (φρουρά) nicht verlassen“ [2]).

Eine zusammenhängende Reihe von Sittenvorschriften bietet das sogenannte „Goldene Gedicht“, χρυσᾶ ἔπη, das Gesetzbuch des pythagoreischen Lebens (βίος Πυθαγόρειος), „der kürzeste Abriß der Philosophie und der Auszug ihrer hauptsächlichsten Lehren“, wie es sein Kommentator Hierokles nennt. Es gilt von ihm, was von den orphischen und verwandten Dichtungen zu sagen war [3]): der Kern ist alt, was etwa geneuert ist, wird vom Geiste des Alten getragen, die Veränderungen sind nicht Fälschungen, sondern Anpassungen an die Gegenwart, deren Ethos aber das der Vergangenheit ist; somit ist das Ganze echt, wenngleich nicht durchweg als alt verbürgt.

In gewissem Grunde gilt dies auch von den moralphilosophischen Bruchstücken der pythagoreischen Schule, deren uns eine ganze Reihe überliefert ist. Mag selbst die Mehrzahl derselben erst von Neupythagoreern im letzten Jahrhundert vor Christus abgefaßt sein, so fußen dieselben dabei auf Lehrtraditionen; ihre Gedanken sind Früchte der pythagoreischen Schule und insofern Dokumente, aus denen deren Geist zu erkennen ist. Der üblichen Geringschätzung dieser Litteratur sei das Wort von A. Boeckh entgegengehalten: „Der Leichtsinn, mit welchem man über die ganze Masse der jüngeren pythagorisierenden Schriften den Stab gebrochen hat, als ob aus ihnen nichts für die Geschichte des älteren Pythagoreismus entnommen werden könnte, verdient ungeachtet der Unsicherheit des Urtheils, um so mehr gerügt zu werden, je einleuchtender es ist,

---

[1]) Stob. Flor. 5, 72, vielleicht aus einem Buche von Porphyrios. — [2]) Die Symbole b. Mullach, Fragm. phil. Graec. I. p. 504 f. — [3]) Oben §. 10, 2.

daß in mystischen Schulen sehr viel auf Überlieferung beruht, welche jedoch im Besonderen ebenso leicht Veränderungen erleidet, als schon die älteren Erfinder von einander abweichen mochten" [1]).

2. Die Grundanschauung, welche Pythagoras' Naturerklärung trägt, bildet auch die Basis für seine Auffassung der sittlichen Welt. Sie findet ihre denkbar einfachste Form in dem Denkspruche: „Eins, zwei", dessen Sinn ist: die göttliche Einheit ist die Quelle und zugleich der Zielpunkt des natürlichen Geschehens wie des sittlichen Thuns; diese aber bewegen sich in einem Elemente der Unvollkommenheit, der Entzweiung, des Zwiespaltes, welches überwunden werden soll.

„Bewurzelt in Gott und daher entsprossen", sagt ein pythagoreischer Spruch, „wollen wir festhalten an dieser Wurzel; auch die Wasserbäche und die Pflanzen vertrocknen und verfaulen, wenn sie von ihrer Quelle und Wurzel getrennt werden" [2]). Wie bei den ägyptischen Priestern war es auch bei den Pythagoreern Brauch zu schweigen, wenn sie Pforten oder Thüren durchschritten, in Andacht eingedenk, daß der Zutritt zu Allem durch Gott, den ersten Anfang führt [3]). Aller Tugenden erste ist die Eusebie, da sie sich zur göttlichen Ursache hinaufschwingt (*ἀναφορὰν ἔχουσα*) [4]).

Als das höchste für den Menschen wird die Gemeinschaft mit Göttlichem, *ὁμιλία πρὸς τὸ θεῖον*, bezeichnet [5]), die Menschen werden am vollkommensten, wenn sie zu den Göttern eingehen [6]), sie werden ihnen ähnlich, wenn sie nach der Wahrheit streben, denn Gottes Geist gleicht der Wahrheit, wie sein Leib dem Lichte [7]). „Du wirst", heißt es, „Gott am Besten ehren, wenn du ihm in der Gesinnung ähnlich wirst (*τῇ διανοίᾳ ὁμοιώσῃς*)"; und „Gott hat keine wohlgefälligere (*οἰκειοτέρα*) Stätte auf Erden als eine

---

1) Boekh, Philolaos S. 194. — 2) Aus Demophilos' Sammlung pythagoreischer Gnomen b. Mullach l. l. p. 499, No. 38. — 3) Porph. de antro Ny. 27. — 4) Hierocl. in Carm. aur. b. Mull. Fragm. phil. I, p. 417. — 5) Iambl. Vi. Py. 137. Stob. Ecl. eth. I, p. 540 Gaisf. — 6) Plut. de superst. 9, de def. or. 7. — 7) Porph. Vi. Py. 41. Ob die Anknüpfung dieses Gedankens an die Magierlehre Pythagoras oder dem Berichterstatter zuzusprechen, wird kaum auszumachen sein.

reine Seele", was auch der pythische Spruch besagt: „An gottesfürchtigen Menschen habe ich meine Freude wie am Olympos" (εὐσεβέσιν δὲ βροτοῖς γάννυμαι τόσον, ὅσσον Ὀλύμπῳ)[1]).

Das Streben nach Gottähnlichkeit aber erheischt Hingebung und Glauben, daher der Spruch: „Habe kein Mißtrauen gegen Wunderberichte von den Göttern und gegen göttliche Lehren" (περὶ θεῶν μηδὲν θαυμαστὸν ἀπίστει μηδὲ περὶ θείων δογμάτων)[2]).

Dieser Anschauung ist also jenes Streben der schrankenlosen Mystik, Gott gleich zu werden, in ihm aufzugehen, fremd; die gottverlangende Seele wird auf Gottesfurcht und Wahrheitsuchen hingewiesen; Gesetz und Erkenntnis gehören zusammen und bilden den Damm gegen die Überschwenglichkeit und den Subjektivismus, zu welchem die Unterordnung des Dharma unter die mystische Erleuchtung führt.

Die menschliche Seele, in den Leib gebannt, vermag der Gottheit ähnlich zu werden durch das Streben nach Weisheit, Vergeistigung, Erkenntnis und durch Bewältigung der sinnlichen Triebe, Loslösung von dem Irdischen.

Die Philosophie als Weisheitsstreben ist die Reinigung und Vollendung des Lebens, die höchste Musenkunst, der reinste Weihedienst, die wahre Heilkunst. „Wie die Heilkunst nichts werth ist, wenn sie nicht die Krankheiten aus dem Körper beseitigt, so auch die Philosophie, wenn sie nicht das Übel der Seele bannt"[3]).

Der weisheitliebende Sinn gleicht dem Wagenlenker, da er gebietend unsere Begierden hemmt und sie stets zum Edlen leitet. Die Reden des Weisen verkünden den Frieden der Seele, wie die Schwalben das heitere Wetter (ἀλυπία)[4]).

Der Weise muß sich selbst erforschen: „So weit du dich nicht kennst, halte dich für einen Irren (νόμιζε μαίνεσθαι)", sagt ein Akusma mit eigentümlicher Erweiterung des delphischen Wahr-

---

[1]) Hierocl. l. l. b. Mull. I, p. 420 u. 421. — [2]) Mullach, p. 506, No. 30. — [3]) Mullach. l. l. p. 496 No. 150. — [4]) Ib. p. 487 No. 80.

spruches [1]). Die Vergeistigung des Menschen durch die Weisheit und Gesetzhaftigkeit charakterisiert sehr schön der Gedanke, daß das Netzwerk (δεσμά) der Seele zuerst die Adern und Nerven bilden, aber, sobald sie erstarkt und zu sich gekommen ist, ihre Gedanken und Werke (λόγοι καὶ ἔργα) [2]).

Das Organ der Erkenntnis ist die Vernunft: sie gleicht einem guten Bildner, da sie der Seele Wohlgestalt giebt [3]); sie ist überall zur Führerin zu wählen, weil sie nie irre führt.

Zum Erwerbe der Erkenntnis ist ein immer reger Sinn erforderlich: „Sei wach im Geiste, denn des Geistes Schlaf ist dem Tode verwandt."

Auf den Erkenntnissen beruht die Bildung, παιδεία; sie gleicht einem goldenen Kranze, denn sie verbindet Ehre und Nutzen; den Tempel muß man mit Weihgeschenken (ἀναθήμασιν), den Geist mit Bildungsstudien (μαθήμασιν) schmücken.

Wer höhere Erkenntnis erworben hat, soll sich der niederen Anschauungen entschlagen; dies ist der Sinn des symbolischen Spruches: „Bei Licht blicke nicht in den Spiegel" [4]). Das Licht ist die innere Erleuchtung, in welchem Sinne das Wort auch der Spruch: „In pythagoreischen Dingen rede nicht ohne Licht", anwendet; der Spiegel ist, wie in dem Zagreusmythus, das Symbol der täuschenden, den Geist beirrenden Sinnenwelt. Das Gebot: „Auf festem Lande sollst du nicht schiffen", zeigt eine ähnliche Symbolik; das Wasser ist das wechselnde, niedere Element, in welches der Höhergestiegene, auf festem Boden Stehende nicht zurückkehren soll.

Noch nachdrücklicher schärft ein anderer symbolischer Spruch ein, alles Niedere dahinten zu lassen: „Wenn du auswanderst, so wende dich nicht zurück; thust du es, so werden die Erinnyen, die Helferinnen der Dike, über dich kommen" [5]).

Die endgültige Abwendung vom Irdischen geschieht im Tode,

---

[1]) Mullach, p. 498, No. 14. — [2]) Diog. L. VIII, 31. — [3]) Mullach, p. 485, No. 5. — [4]) Ib. p. 506, No. 29. — [5]) Hipp. Ref. VI, 26.

der daher der pythagoreischen Anschauung keinerlei Schrecken hat. Die Todesbereitschaft gebietet der Spruch: „Schnüre den Kleiderriemen“ (τὸν στρωματόδεσμον δῆσον) d. i. sei marschbereit[1]).

Durch die Bewältigung des sinnlichen und irdischen Zuges der Seele gewinnt der Mensch erst die Einheit: „In mystischem Sinne ist das pythagoreische Wort zu verstehen, daß der Mensch ein einiger (ἕνα) werden müsse, wie es auch nur einen Priester (Pythagoras) des einen Gottes gebe“[2]).

3. In dem Zuge zur göttlichen Einheit und zur Geistigkeit tritt das Eigenartige der pythagoreischen Sittenlehre noch nicht hervor, denn die auf mystischer Grundlage ruhenden Systeme bieten verwandte Weisungen; den Weg zum Joga geben die Brahmanen in ähnlicher Weise an und eine herakleiteische, sowie eine eleatische Ethik würde denselben Grundton haben. Bei Pythagoras aber verbindet sich mit dem mystischen Elemente der Religion und des Strebens nach Vollkommenheit das gesetzhafte als vollberechtigter, keineswegs zur bloßen Vorstufe herabgesetzter Faktor. Der Angabe, Pythagoras habe die meisten seiner Sittenlehren (ἠθικὰ δόγματα) von der delphischen Priesterin erhalten[3]), liegt das Richtige zu Grunde, daß jene wesentlich durch den Glaubenskreis, der den delphischen Gesetzesgott zum Mittelpunkte hat, mitbestimmt sind. Die politische Theologie tritt bei ihm der mystischen ergänzend zur Seite und ist ein Lebenselement seines Bundes. Ein Ausspruch des Pythagoras besagt, daß Pietät und Religion am tiefsten in unserer Seele haften, wenn wir an dem öffentlichen Gottesdienste teilnehmen[4]) und ein anderer: „Unsere Seele wandelt sich um, wenn wir den Tempel betreten, die Götterbilder in der Nähe betrachten und des Orakels Stimme erwarten“[5]). Es wird geboten, das Gebet unbeschuht und mit lauter Stimme zu verrichten. Alles was zum Göttlichen Bezug hat, soll mit der größten Ehrfurcht behandelt werden; man soll kein Bild einer Gottheit als Siegelring

---

[1]) Hipp. Ref. VI, 26. — [2]) Clem. Al. Strom. IV, p. 229. — [3]) Diog. Laert. VIII, 8 u. 21. — [4]) Cic. de Legg I, 11. — [5]) Sen. Ep. 94.

haben, also das göttliche Siegel nicht durch irdischen Gebrauch entweihen. Auch das Verbot, Bohnen zu essen, beruht wahrscheinlich auf ähnlichem Motive: die Bohne, dem Mutterleibe mit dem Nabel ähnlich, erinnert an das Weltsiegel der Mysterienlehre [1]) und wird darum der Profanierung entrückt. Das goldene Gedicht beginnt mit den Worten „Die unsterblichen Götter ehre zuerst, wie im Gesetze sie angegeben sind (*νόμῳ ὡς διάκεινται*), halte den Eid heilig, sodann die erlauchten Heroen und verehre die Geister der Unterwelt, das Gesetzliche ihnen leistend (*ἔννομα ῥέζων*)".

Dieses gesetzhafte Element der sittlichen Anschauung findet auch in der Einrichtung des pythagoreischen Bundes oder — wie man auf Grund einer gewissen Ähnlichkeit desselben mit christlichen Institutionen sagen kann — Ordens seinen Ausdruck. Gottesverehrung und Arbeit an der Selbstvervollkommnung wird als das Werk einer Gemeinde verstanden, der ein mit der vollen Autorität bekleidetes Oberhaupt vorsteht, deren Mitglieder in bestimmte Ordnungen gegliedert, an feste Lebensformen gebunden, zu geheiligtem Brauche verpflichtet und strenger Disziplin unterstellt sind.

Die Würdigung der grundlegenden Bedeutung des Gesetzes geht durch die ganze pythagoreische Sittenlehre hindurch. Das Gebot, zum Gesetze zu stehn und die Gesetzesverletzungen zu bekämpfen, *νόμῳ βοηθεῖν καὶ ἀνομίᾳ πολεμεῖν*, war ein oft wiederholter Kernspruch des Ordens [2]). Das Gesetz ist aber von den Göttern gegeben; es hat als Themis seine Stelle neben Zeus, als Dike neben Pluton, als Nomos in den Städten der Menschen [3]). Es ist kosmisch und ethisch zugleich und fällt unter die allgemeinen ontologischen Begriffe. In einem Fragmente des Lukaniers Okellos heißt es: „Die lebenden Körper (*σκάνεα*, Gezelte) hält das Leben zusammen und sein Grund ist die Seele, den Kosmos hält die Harmonie zusammen und ihr Grund ist Gott, die Häuser aber und Staaten hält der Gemeinsinn (*ὁμόνοια*) zusammen und ihr

[1]) Oben §. 3, 2. — [2]) Iambl. Vi. Py. 100, 171, 223 und anderwärts. — [3]) Ib. 46.

Grund ist das Gesetz" [1]). In einem Fragmente von Archytas heißt es: „Das Gesetz verhält sich zur Seele und zum Leben des Menschen, wie die Harmonie zum Gehöre und zur Stimme; denn das Gesetz bildet (*παιδεύει*) die Seele und regelt (*συνίστητι*) das Leben, wie die Harmonie das Gehör bildet und der Stimme sich angleicht (*ὁμόλογον ποιεῖ*). Meine Lehre ist, daß jede Gemeinschaft (*κοινωνία*) aus dem Leitenden (*ἄρχων*), den Geleiteten (*ἀρχόμενοι*) und zudritt dem Gesetze besteht; das lebendige Gesetz (*ἔμψυχος ν.*) aber ist der König, das leblose (*ἄψυχος*) das Gesetzbuch (*γράμμα*). Das Gesetz ist das erste; durch dasselbe ist der König legitim (*νόμιμος*), der Leitende ihm ergeben, (*ἀκόλουθος*) der Geleitete frei, die ganze Gemeinschaft guten Geistes (*εὐδαίμων*); wird es dagegen übertreten, so ist der König ein Tyrann, der Leitende eigenmächtig (*ἀνακόλουθος*), der Geleitete Knecht und die ganze Gemeinschaft schlimmen Geistes (*κακοδαίμων*)" [2]). Hier entsprechen sichtlich der Herrscher und die Leitenden den gestaltenden Elementen, den *περαίνοντα*, die zu Leitenden den Gestaltung erwartenden, *ἄπειρα*, und das Gesetz der beide zusammenbringenden Harmonie [3]).

Die gesetzliche also sittliche Ordnung ist ein Teil der gottgesetzten Naturordnung und insofern ist das Sittliche, das *δίκαιον*, von Natur, *φύσει*, und nicht durch menschliche Satzung, *νόμῳ*, allein eingeführt. Dieser Gegensatz kommt bei Philolaos vor [4]) und er bildete nachmals einen Hauptangriffspunkt der Sophisten, welche alles Sittliche als lediglich *νόμῳ*, konventionell, durch Willkür eingeführt, ansahen, nicht ohne den in dem Worte liegenden Doppelsinn zu benutzen, vermöge dessen es wie *θεσμός* das göttlich-natürliche Gesetz und doch zugleich die menschliche Satzung bezeichnet [5]).

Wo das gesetzhafte Element der Sittlichkeit begriffen wird, treten Heiligkeit und Sünde, Recht und Unrecht, Gut und Böse in

---

[1]) Stob. Ecl. phys. 13 p. 32. — [2]) Mullach l. l. I, p. 559. — [3]) Oben §. 17, 6. — [4]) Nic. Ar. I, p. 25. — [5]) Ar. de soph. el. c. 12, oben §. 13, 3.

der ganzen Schärfe ihres Gegensatzes einander gegenüber und wird der Mensch berufen, zwischen ihnen zu wählen, und damit die Freiheit seiner Wahl anerkannt, während eine mystisch-monistische Sittenlehre jenen Gegensatz abschwächt und an Stelle der Wahl einen bloßen Hang oder Zug der Seele setzt. Ein Ausspruch des Pythagoras sagt: „Es ist das Größte in dem Menschen, die Seele zum Guten oder zum Bösen zu bestimmen“ (*πεῖσαι*)[1]), und ein anderer „die Seele ist die Rüstkammer des Guten und des Bösen, je nachdem der Mensch gut oder böse ist“. Die sittliche Entscheidung wurde symbolisch durch den Buchstaben Υ ausgedrückt, dessen beide Arme den Weg zum Guten und zum Bösen weisen sollten: quae Samios diduxit littera ramos, Surgentem dextro monstravit limite callem[2]). Die Mahnung, recht zu wählen, wurde besonders den Jünglingen erteilt: „Die Pythagoreer lehren, daß der Gang des menschlichen Lebens dem Buchstaben Ypsilon ähnlich sei, weil jeder Mensch, wenn er die Schwelle der Jünglingsjahre betritt und an die Stelle gelangt, wo sich, zwiefach gespalten, die Pfade trennen, wankend stehen bleibt und nicht weiß, nach welcher Seite er sich wenden soll. Findet er einen Führer, lehren sie, welcher des Wankenden Schritte zum Bessern leitet, zum Studium der Weisheit ...., dann, lehren sie, werde er ein ehrenvolles und reich ausgestattetes Leben finden. Wenn er aber einen Lehrmeister des Guten nicht findet, so gerät er auf den Weg links, welcher den trügenden Schein des Besseren habe; er werde dann der Trägheit und dem Genusse fröhnen .... und in tiefstem, schmachvollem Elende leben“[3]). Die Gefahr, sich dem Genußleben zu ergeben, gilt zugleich als Gefahr für die Freiheit: „Niemand ist frei, der sich nicht selbst beherrscht.“

Daß die Tugend erkoren, gewählt wird, schließt aber nicht aus, daß sie zugleich eine göttliche Gabe ist: „Die Tugend ist Gottes Geschenk, ein größeres kann man nicht erhalten“.

4. Das pythagoreische Ethos vereinigt so die grundlegenden

[1]) Diog. Laert. VIII, 32. — [2]) Pers. Sat. 3, 56. — [3]) Lact. VI 3.

Elemente der Religion und Sittlichkeit, und es konnte auf demselben, an der Hand einer, Natürliches und Sittliches umspannenden Prinzipienlehre eine spekulative Sittenlehre, eine Ethik, erwachsen. Eine Sittenlehre, welche bloß auf dem mystischen Elemente fußt, ist der Einseitigkeit ausgesetzt, das Sittliche nur von Seiten des Individuums aus anzusehen; sie kann bestenfalls die verschiedenen Seiten der Vollkommenheit des Individuums: die Tugenden nachweisen und wenigstens von Seiten des Subjektes die Inhalte des Strebens: die sittlichen Güter begreifen, aber sie hat keine Handhabe für das Verständnis des sozialen Momentes des Ethos: des Sittengesetzes und der sittlichen Verbände. Die pythagoreische Ethik hatte dagegen die Spannweite, alle diese Probleme zu umfassen und darin, wenn auch nicht in der Ausführung ins Einzelne, liegt ihre Bedeutung für die Entwicklung der griechischen Ethik. Sie nimmt, wenngleich nur rudimentär, die Tugendlehre, die Güterlehre, die Gesetzeslehre und die Gesellschaftslehre in Angriff und eröffnet so die Gebiete, welche nachmals Platon und Aristoteles zu ihren Arbeitsfeldern machten.

Der Tugendlehre liegen bei den Pythagoreern die mathemathisch-musikalischen Begriffe zugrunde, deren sie sich bei der Welterklärung bedienen. „Die Tugend ist Harmonie, wie die Gesundheit und alles Gute und Gott, wie denn Alles durch die Harmonie besteht“ [1]). Damit ist nun nicht bloß gesagt, daß die Tugend ein gewisser Einklang ist, sondern auch, daß sie Einklang bewirkt, wie das Gleiche von der Gesundheit gilt, welche nicht bloß im Zusammenstimmen der leiblichen Funktionen besteht, sondern dieses auch in Gang setzt, und nicht anders von dem Guten und von Gott. Alles Zusammenstimmen beruht aber auf der Vereinigung eines Mannigfaltigen zu einer Einheit. Ein Ausspruch des Hippodamos von Thuroii sagt darüber: „Die Harmonie ist die Tugend der Welt, die Eunomie die Tugend der Gemeinde, die Gesundheit und Kraft die Tugend des Körpers; in allen diesen ist ein jeder Teil be-

[1]) Diog. L. VIII, 33.

stimmt nach dem Ganzen und der Gesammtheit," (συντέτακται ποτὶ τὸ ὅλον καὶ πᾶν)[1]). Mit dem harmonischen Charakter der Tugend ist somit auch ihr organischer und sozialer Charakter gegeben. Auf der anderen Seite aber gewinnt die Tugend als Harmonie zugleich Beziehung auf die Zahl, welche ja die Bedingung aller Konstruktion, musikalischer wie organischer, ist. So ist es nicht müssiges Symbolisieren, wenn Pythagoras die Tugend und die Tugenden durch Zahlen zu bestimmen sucht.

Aristoteles rügt, daß damit der Tugendlehre ein fremder Gesichtspunkt aufgedrängt wird, denn man könne nicht sagen, die Gerechtigkeit sei die gleichmal gleiche Zahl, und so habe Pythagoras nicht in der rechten Weise von der Tugend gehandelt[2]). Aber Aristoteles hat selbst die Arten der Gerechtigkeit durch Vergleichung mit der arithmetischen und geometrischen Proportion bestimmt[3]), ja er spricht ganz pythagoreisch von einer „kreuzweisen Wiedervergeltung"[4]); ja selbst seine Auffassung der Tugend als das Mittlere ist, wie er selbst sagt, arithmetisch[5]).

Die Zahl der Gerechtigkeit ist nach den Pythagoreern die Acht, also der Kubus von 2, bis bina bis, 2^3. Sie bezeichnet aber eine Rückkehr zum ersten Kubus 1^3 also 1; denn die Verdopplung des ersten Kubus ergiebt zwei Kuben, also etwa die Gestalt einer Säule, die nochmalige Verdopplung vier Kuben, also die Gestalt einer Tafel, erst die dritte Verdopplung führt wieder zur Kubusform zurück. Verdopplung ist nun den Pythagoreern so viel wie Auseinandertreten in Gegensätze; in diesem Falle führt aber das Auseinandertreten schließlich wieder zur Grundform zurück. Der Kubus ist nun aber der würfelförmige Altar des Apollon, wie die Eins die Zahl der Gottheit, in ihr findet also die Reihe der Auseinandertretungen ihren Abschluß; der Akkord von Oktav, Quint und Grundton, den der Würfel versinnbildet[6]), wird also

[1]) Mullach. Fragm. II, p. 9. — [2]) Ar. Ma. mo. I, 1. — [3]) Ar. Eth. Nic. V, 7. — [4]) Ib. V, 8. — [5]) Ib. II, 5. — [6]) Oben §. 18, 2.

wieder erreicht, die Acht wendet sich zur Eins zurück, die Gerechtigkeit wird zu ihrer Quelle in Gott zurückgeführt [1]).

Unter der Tugend, ἀρετή, wird bei den Pythagoreern meist die Weisheit einbegriffen, die dann als eine der Tugenden erscheint; in einem Ausspruche des Philolaos dagegen tritt die Weisheit als die höhere Vollkommenheit der Tugend gegenüber, weil sie das Gesetzmäßige des Kosmos zum Gegenstande hat, während sich die Tugend im Gebiete des Ungeregelten, des οὐρανός bewegt; jene ist daher τελεία, zielbewußt, vollkommen, diese ἀτελής, an das Unvollkommene gebunden [2]). Ein Fragment von Archytas sagt: „Die Weisheit steht so hoch in den menschlichen Dingen, wie das Gesicht unter den Sinnen, die Vernunft unter den Seelenkräften, die Sonne unter den Gestirnen“ [3]). Andrerseits aber erscheint wieder die Gerechtigkeit als der Inbegriff der Tugend; so in der Schrift des Polos von Lucanien: Über die Gerechtigkeit, worin es heißt: „Die Gerechtigkeit der Menschen scheint mir die Mutter und Amme der andern Tugenden genannt werden zu müssen, denn ohne sie ist es nicht möglich, enthaltsam, (σώφρων), mannhaft (ἀνδρεῖος) und einsichtig (φρόνιμος) zu sein, denn sie ist die Harmonie und der Friede der recht gestimmten Seele“ (εἰράν τὰς ὅλας ψυχᾶς μετ' εὐρυθμίας) [4]). — So erscheint das intellektuelle und das gesetzhafte Element der Sittlichkeit wohl noch nicht in der Theorie ausgeglichen, aber doch in Beziehung zu einander gesetzt.

In der zuletzt angeführten Stelle wird, wie mehrfach in den pythagoreischen Prosafragmenten, eine Vierzahl der Tugenden genannt: Weisheit oder Einsicht, σοφία, φρόνησις, Selbstbeherrschung, σωφροσύνη, Gerechtigkeit, δικαιοσύνη, und Mannhaftigkeit, ἀνδρεία. Wir dürfen darin die Anwendung der Tetraktys auf die Tugenden sehen, also ein echt pythagoreisches Lehrstück er-

---

[1]) So etwa können die Angaben bei Macrob. in Somn. Scip. I, 5 in. gedeutet und ergänzt werden. — [2]) Stob. Ecl. phys. 21 p. 191. — [3]) Mullach. l l. I. p. 558. — [4]) Ib. II, p. 26.

kennen[1]). Die Ableitung der Tugenden in Platons Politeia setzt die Vierzahl als Ausgangspunkt sichtlich voraus und hätte selbst auf eine solche nicht geführt, indem dort im Grunde nur drei Tugenden: Weisheit, Mannhaftigkeit und Selbstbeherrschung, den drei Seelenkräften entsprechend, eingeführt werden, welche sich in der Gerechtigkeit zusammenfassen[2]).

5. Die Anfänge einer Güterlehre sind den Pythagoreern ebenfalls zuzusprechen auf Grund der Angabe des Aristoteles, daß sie das Eine in der Reihe der Güter aufführen[3]). Eine Vergleichung der Güter des Lebens giebt der Spruch: „Der Reichtum ist ein schwacher Anker, der Ruhm ein noch schwächerer, ebenso der Leib, die Ämter, die Ehrenstellen; dies alles ist schwach und unkräftig. Die starken Anker sind Einsicht, Hochsinn, Mannhaftigkeit; sie erschüttert kein Sturm; dies ist Gottes Gesetz, daß die Tugend allein fest und sicher ist, das Übrige nichtig“[4]). Einen Maßstab der Güter giebt der Spruch: „Halte zumeist für ein Gut, was größer wird, wenn du es Andern mitteilst.“

Der Inbegriff der Güter als Erfüllung des Subjektes ist die Eudämonie. Sie wird in einem Akusma als das Beste, *ἄριστον*, bezeichnet[5]). Sie wird in einer durch Herakleides, dem Pontier, aufbehaltenen, Pythagoras selbst zugeschriebenen Definition der höchsten Erkenntnis gleichgesetzt: „Die Eudämonie der Seele ist die Wissenschaft der Vollkommenheit der Zahlen“[6]).

Wenn als pythagoreische Lehre angegeben wird: *εὐδαιμονεῖν ἄνθρωπον, ὅταν ἀγαθὴ ψυχὴ προςγένηται*[7]), so tritt die Grundbedeutung, in der das Wort noch verstanden wurde, hervor; *εὐδαίμων* ist, wer einen guten Dämon, Schutzgeist hat; das ist dann soviel wie ein Mensch guten Geistes, da der Schutzgeist und die Seele, wie in der Feuerlehre und dem herakleiteischen *ἦθος ἀνθρώπῳ δαίμων* einander gleichgesetzt werden. Das Gegenteil von *εὐδαίμων*

---

[1]) Wyttenbach zu Plat. Phaed. p. 69. — [2]) Plat. Rep. IV, p. 428 f. — [3]) Ar. Eth. Nic. I, 4. — [4]) Mullach. l. l. I, p. 500, No. 16. [5]) Iamb. Vi. Py. 82. — [6]) Cl. Al. Strom. II, p. 179. Die Potter'sche Konjektur *ἀρετῶν* für *ἀριθμῶν* ist unbegründet. — [7]) Diog. L. VIII, 32.

ist κακοδαίμων: so werden beide Worte in einem Fragmente von Archytas über das Gesetz gebraucht, welches nachher angeführt werden soll [1]).

So ist kein Grund vorhanden, den Aussprüchen über Eudämonie einen späteren Ursprung zuzuschreiben, weil der Begriff der älteren strengen Sittenlehre fremd sei; denn dies gilt nur von der durch den Hedonismus aufgebrachten Fassung desselben. Der ursprüngliche Sinn des Wortes stimmt vollständig zu der religiösen Weltansicht des alten Weisen, wonach Zeus den Dämon anweist, der das Leben regiert und der als Segensgeist der Urheber des menschlichen Wohles ist [2]).

Wenn man in Reflexionen über die Gesellschaft, welche nicht lediglich praktisch und aphoristisch sind, sondern durch leitende Gedanken zusammengehalten werden, die Anfänge einer Gesellschaftslehre erblicken darf, so haben die Pythagoreer auch eine solche wenigstens in ihren Anfängen besessen. Es mag zu viel gesagt sein, wenn Varro angiebt, Pythagoras habe am Schlusse des Lehrkurses den gereiftesten seiner Schüler die Wissenschaft von der Regierung des Staates überliefert [3]), und ebenso ist es zu weit gegangen, wenn Neuere seinem Bunde einen politischen Endzweck zuschrieben [4]), aber der Bund hat als politischer Faktor gewirkt und seine politischen Grundsätze beruhten auf spekulativen Prinzipien. Der Begriff der Harmonie wies auf das soziale Gebiet um nichts weniger hin als auf das kosmische; der Gedanke, in der Zahl die Konstruktionsprinzipien zu suchen, fand an den numerischen Verhältnissen der Gesellschaft ebensolche Anhaltspunkte, wie an denen der Natur und Kunst; das Verhältnis von πέρας als dem Bestimmenden und ἄπειρον als dem Bestimmung Empfangenden trat in dem von Obrigkeit und Untergebenen gleich deutlich hervor, wie in den Objekten der Physik.

---

[1]) Mullach. l. l. I, p. 559. Oben §. 13, 3 fin. — [2]) Carm. aur. 62. — [3]) Varro ap. Aug. de ord. II, 20. — [4]) A. B. Krische, De societatis a Pyth. in urbe Crot. conditae scopo politico. Gott. 1830.

Ein Pythagoreer, Hippodamos von Milet, nach anderen Angaben von Thuroii, war der erste, der, ohne Gesetzgeber zu sein, über die beste Einrichtung des Staates schrieb. Aristoteles' Angabe über ihn und die von Stobäos mitgeteilten Fragmente [1]) lassen den engen Zusammenhang seiner Politik mit der pythagoreischen Prinzipienlehre und Wissenschaft deutlich erkennen. Nach ihm hat die Staatslehre an der Musiklehre ihr Vorbild, welche unterrichtet über den Bau (*ἐξάρτυσις*), die Stimmung (*ἁρμογά*) und die Handhabung (*ἐπαφά*) des Instruments. Bezüglich des Baues der Gesellschaft lehrt er, daß sie in drei Teile auseinandergetreten sei, *διεστάσθαι*, mit Anwendung desselben Ausdruckes, mit dem die pythagoreische Mathematik den Ursprung des Raumes erklärt [2]); die Stände werden also gleichsam als drei soziale Dimensionen aufgefaßt. Sie sind das *βουλευτικόν*, die Obrigkeit, das *ἐπίκουρον*, die Krieger, und das *βάναυσον*, die arbeitenden Klassen. Der erste Stand ist wieder dreifach gegliedert: in das *πρόεδρον*, *ἀρχοντικόν* und *κοινοβουλευτικόν*, also etwa Präsidium, Beamtenkörper und Rat, der zweite in das *ἀρχοντικόν*, *προμαχατικόν*, und *στρατιωτικόν*, also etwa Generalität, Offizierkorps und Mannschaft, und der dritte in die Bauernschaft, das Gewerbe und die Kaufmannschaft. Auch der Grund und Boden soll dreigeteilt sein: in Tempelgut, Gemeingut, von dessen Ertrag die Krieger erhalten werden, und Privatgut. Wonach diese Elemente eingestimmt werden sollen, ist ein Dreifaches: Das Schöne, *καλόν*, das Gerechte, *δίκαιον*, und das Nützliche, *συμφέροντα*; und auch die Mittel zur Einstimmung, also gleichsam die Griffe auf dem sozialen Instrumente, sind dreifach: Belehrung, *λόγοι*, Gewöhnung, *ἔθεα*, und Gesetze, *νόμοι*, entsprechend den drei Grundlagen der Tugend: Ehrgefühl, *αἰδώς*, Strebung *ἐπιθυμία* und Respekt, *φόβος*.

Auch für die Bestimmungen im Einzelnen wird die Zahl Drei zugrunde gelegt; so werden drei Arten der Verletzung unterschieden:

---

[1]) Ar. Pol. II, 8. Stob. Flor. 43, 92 sq. bei Mullach II, p. 11 sq. — [2]) Nic. Inst. arith. II, 6 p. 45 ed. Par.

Beleidigung, Beschädigung, Tödtung, also nach den drei Beziehungspunkten: Ehre, Eigentum, Person; ebenso drei Formen des Urteils: Verurteilung, bedingte Entscheidung und Freisprechung. Die Zahl dient sichtlich als Konstruktionsprinzip, ohne doch zur bloßen Schablone herabzusinken. In noch anderer Weise verband Hippodamos Mathematik und Politik, indem er die planmäßige Anlage von Städten nach Quartieren und ein Straßensystem erfand; er baute danach den Peiraieus, ein Verdienst, welches dadurch verewigt wurde, daß ein Markt daselbst den Namen des Hippodamischen erhielt, auch ein Denkmal der konstruktiven pythagoreischen Weisheit.

Diese Lehren zeigen so scharfe Prägung, daß man sie nicht für die Erstlinge der pythagoreischen Staatslehre halten kann, vielmehr annehmen muß, daß die auf jene führenden Reflexionen bis zu Pythagoras selbst zurückreichen.

In den Gnomen und einzelnen Aussprüchen tritt, wie zu erwarten, die enge Verbindung des sozialen mit dem religiösen Elemente hervor. Archytas sagte, der Schiedsrichter gleiche dem Altare, da zu beiden die Unrechtleidenden ihre Zuflucht nehmen [1]); ein Spruch schärft ein, die Gattin hochzuhalten, weil sie wie eine Schutzflehende zu ihrem Gatten gekommen sei. In Archytas' Ausspruche wird der Anschauung Ausdruck gegeben, welche uns in Aeschylos' Eumeniden entgegentritt, wo der Areopag mit einer Heiligkeit bekleidet wird, die seine Funktion dem Walten der Götter naherückt.

Vielfach wird die Erziehung der Kinder als Pflicht hervorgehoben und nach ihrem religiösen Elemente gewürdigt; so sagt Kleinias, ein Zeitgenosse des Sokrates: „Man muß die Jugend von Anfang an lehren, die Götter und die Gesetze zu ehren, denn es ist offenbar, daß der Menschen Werk und Leben in der Frömmigkeit und Gottesfurcht seinen Halt hat und durch sie den rechten Lauf erhält" [2]).

Neben dem Staats- und Hausverbande würdigten die Pythago-

---

1) Ar. Rhet. III, 2. p. 1412 a. — 2) Mullach l. l. II. p. 24.

reer auch die freie Vereinigung, welche die Sympathie knüpft: die Freundschaft. Pythagoras nannte sie ἐναρμόνιος ἰσότης, eine auf Einstimmung beruhende Angleichung [1]). Die Freundschaften seiner Jünger waren im Altertum gefeiert: so die Treue von Damon und Phintias oder Moiros und Selinuntios, den Helden der „Bürgschaft": die individuelle Zuneigung wurde durch die Schule der Ordenszucht zur Treue bis in den Tod gesteigert.

Die Ordensgemeinschaft überbrückte zugleich die Stammes- und selbst Nationalitätsunterschiede. Okellos, der Lukaner, ein hervorragender Pythagoreer, dürfte kein geborener Grieche gewesen sein; mögen die Namen von Abaris und Zamolxis mythisch sein, so zeigen sie doch, daß die Aufnahme von Barbaren des Nordens in den Bund nicht als befremdlich galt. Ein Wahrspruch lautete: „Ein gerechter Mann aus der Fremde (ξένος) steht nicht bloß dem Bürger, sondern auch dem Stammverwandten (συγγενοῦς) nicht nach" [2]).

---

[1]) Diog. L. VIII., 33. — [2]) Mullach l. l. p. 498 No. 30.

§. 22.

Ausbau und Rückbildung der pythagoreischen Philosophie.

1. Der Pythagoreismus ist ein Ganzes von theologischer und philosophischer Spekulation und fachwissenschaftlichen Lehren, bei dem es, auch bei reicherem Quellenmateriale, schwer wäre, zu bestimmen, was Grundriß und Ausbau, was Eigentum des Begründers und was der Schüler und Nachfolger ist. Jedenfalls aber dürfen wir das, was Pythagoras selbst gegeben hat, als den Hauptfaktor ansehen; er war nicht nur, wie auch die alten Nachrichten bezeugen, ein geistesgewaltiger Mann, sondern auch der Träger und für seine Jünger der Vermittler alter und ältester Weisheit. Hochehrwürdig, *σεμνοπρεπέστατος*, nannten ihn die Seinigen[1]); sich selbst legten sie den Namen *Πυθαγόρειος* als Ehrentitel bei; die besonders von Aristoteles gebrauchte Bezeichnung; *οἱ καλούμενοι Πυθαγόρειοι* besagt nichts anderes als: die sich so nennen, sich zur pythagoreischen Lebensweise (*τρόπος*) bekennen, durch die sie sich vor Andern ausgezeichnet (*διαφανεῖς*) wissen[2]). Seine Lehren und Weisungen galten ihnen für ein göttliches Orakel, *χρησμός θεῖος*[3]); Meinungsverschiedenheiten wurden durch die Berufung auf ein Wort des Meisters, das sprüchwörtlich gewordene: *αὐτὸς ἔφα* beglichen[4]). Bei einem Gedankenkreise, der auf Religion und Tradition gebaut war, bildete die Autorität des befugten Lehrers einen ebenso festen Stützpunkt der Anschauungen, wie die eigene

[1]) Diog. L. VIII, 11. — [2]) Plat. Rep. X, p. 600 b. — [3]) Aelian. Var. hist. IV, 17. — [4]) Cic. de nat. deor. I, 5.

Einsicht. Allein dieselbe war keineswegs für die Spekulation und Forschung ein Hemmnis: das Gebiet, in welchem sich die individuelle Anschauung bewegen konnte, war größer, als man erwarten sollte. Es gab innerhalb der Schule abweichende Auffassungen der spekulativen Probleme. Manche Pythagoreer legten auf die Systoichieen ein bedeutendes Gewicht, während andere dieses Lehrstück minder hochstellten; nicht alle faßten die Eins als *στοιχεῖον* und *ἀρχή* zugleich, sondern nur ein Teil[1]). Eurytos, der Schüler des Philolaos, ging in der Anwendung der Zahl so weit, daß er jedem Dinge eine bestimmte Zahl als Konstruktionsprinzip anwies[2]), während nach den in der Schule herrschenden Anschauungen nur die Zahlen bis Zehn mit den allgemeinsten Begriffen in Verbindung standen. Auch über die Frage, inwieweit auch das stoffliche Prinzip der Dinge in der Zahl zu suchen sei, waren die Ansichten nicht einhellig. Möglich, daß auch die Frage, ob Stillstand oder Bewegung der Erde anzunehmen sei, als offene behandelt wurde.

In der Mathematik und Physik hatte die individuelle Neigung und Auffassung trotz des streng geregelten Lehrganges freien Spielraum. Archytas richtete seine Forschung auf ein von Pythagoras vernachlässigtes Gebiet: die Mechanik; Ekphantos bildete die Atomenlehre aus und betonte den materiellen Charakter der Atome (*μονάδας πρῶτος ἀπεφήνατο σωματικάς*)[3]), während andere, wie Platon im Timäos die Körper aus Flächen, Linien und Punkten bestehend dachten[4]). Alkmäon wandte sich besonders der Heilkunde zu; aber auch der Satz von der unausgesetzten, dem Sonnenlauf vergleichbaren Bewegung der Seele gehört ihm[5]). Damon und später Aristoxenos waren die Musiker der Schule.

So hatte neben dem Autoritätsprinzip das: in dubiis libertas und das individuelle Interesse freien Spielraum. Was die Geisteszucht, welche mit dem Hochhalten der Autorität verbunden ist,

---

[1]) Ar. Met. XII, 6. — [2]) Ib. XIV, 5, 12; eine ähnliche Anschauung bezeichnete Platon Phil. p. 16 als eine uralte und sie ist bei den Chaldäern anzutreffen; vgl. §. 1, 1 und 5, 4. — [3]) Stob. Ecl. phys. p. 117. — [4]) Sext. Emp. adv. math. X, p. 427. — [5]) Diog. L. VIII, 83.

etwa der vielseitigen Regsamkeit abbrach, wurde vollauf ersetzt durch die von ihr festgehaltene religiös-sittliche Hinterlage der Spekulation und Forschung, welche für alle Glieder des Ordens galt. Als Beleg für die Vereinbarkeit der Autorität und pietätsvollen Tradition mit der Freiheit des forschenden Geistes hat der Pythagoreismus für die richtige Auffassung aller Philosophie eine hohe Bedeutung. In der Art, wie er das spekulative und das gesetzhafte Element verknüpfte, lag trotz der Unzulänglichkeit der Leitbegriffe, die er wählte, etwas Vorbildliches für die ganze Entwicklung des Idealismus.

Für eine Geschichte der pythagoreischen Philosophie fehlt es nicht an Dokumenten, deren wir besonders den Sammlungen des Stobäos viele verdanken; dieselben sind aber weder unbesehen anzunehmen, noch durch Hyperkritik zu verflüchtigen, sondern es muß eine besonnene Kritik den Weizen von der Spreu sondern. Das im letzten Jahrhunderte vor Christus wiedererwachende Interesse für die pythagoreische Lehre hat Echtes und Unechtes ergriffen, Nachbildungen und Fälschungen hervorgerufen. Aber als Maßstab des Echten darf nicht ein rationalistisch zugeschnittener Alt-pythagoreismus benutzt werden, in welchem man gutgemeinte Glaubens- und Sittenlehren mit primitiver Unbehülflichkeit des Denkens verbunden denkt. Die Angaben des Aristoteles sind nicht schlechthin als Prüfstein zu verwenden, da sie meist kritisch-polemisch sind, und Aristoteles weit mehr aus der pythagoreischen Lehre aufnimmt, also gutheißt, als er angiebt[1]). Wenn in den Fragmenten Ausdrücke vorkommen, die uns als platonische, aristotelische, stoische geläufig sind, so folgt daraus noch keineswegs, daß wir Machwerke Späterer vor uns haben. In manchen Fällen haben solche Ausdrücke noch garnicht das Gepräge jener späteren Schulen, wie wir dies bei *ἰδέα*, *ἐνέργεια*, *δύναμις* und anderen sahen; in anderen Fällen, so besonders in den Fragmenten des Archytas, können Wendungen, die wir erst platonischer oder aristotelischer Dialektik zuzutrauen geneigt

---

[1]) Vgl. unten §. 36, 2.

sind, doch sehr wohl dem Pythagoreer gehören, der seine Schulung an der Mathematik gewonnen hat.

Wenn Aristoteles ein Werk von drei Büchern über die Philosophie des Archytas schrieb, und ein anderes, in welchem er dessen Ansichten mit denen des Timäos verglich[1]), gleichviel ob er damit den Pythagoreer oder den platonischen Dialog meinte — und wenn er Definitionen des Archytas beifällig anführt, so können wir diesem Pythagoreer eine Reife und Ausbildung des Denkens zutrauen, vermöge deren er in manchen Punkten auch Aristoteles' Lehrer gewesen sein konnte. Wenn Röth bemerkt, daß die Vorarbeit der Pythagoreer „allein den hohen Stand der logisch-metaphysischen Begriffsbildung bei Platon und Aristoteles erklärt und somit ein ganz notwendiges geschichtliches Mittelglied zwischen ihm und den Führern bildet“ und daß „ohne Archytas die Denkausbildung des Platon und Aristoteles ganz unbegreiflich wäre, da auch die schöpferischsten Geister nur das ihrer Zeit schon vorliegende Denkmaterial verarbeiten und ausbilden können, aus den Schriften ihrer Vorgänger also notwendig die Anregung zu ihrem eigenen Denken schöpfen müssen“[2]) — so liegt darin gewiß etwas Richtiges. Mögen die Eristik der Sophisten und die Dialektik des Sokrates die Denkschule der beiden großen Denker gewesen sein, die ernste, kollektive Gedankenarbeit der Pythagoreer, die in ihrer zielbewußten Geschlossenheit eine geistige Macht darstellte, bildete für sie die zweite minder augenfällige, aber nicht weniger unentbehrliche Grundlage.

2. Eine Philosophie, welche, wie die pythagoreische, alle vorangegangene Spekulation und Forschung in sich zusammenfaßte, Heimisches mit Fremdem, strenge Fachstudien mit altertümlicher Weisheitslehre verknüpfte und doch den Gedanken, der so Verschiedenes als Band vereinigte, den Außenstehenden vorenthielt oder nur symbolisch andeutete, mußte dem Mißverständnisse und Halbverständnisse und darum der Entstellung vielfach ausgesetzt sein.

---

[1]) Diog. L. V, 25. — [2]) Geschichte unserer abendländischen Philosophie II, S. 907.

Wenn man von Herakleitos' dunklem Buche sagte, es werde licht, wenn es ein Myste deutet, so galt dies von Pythagoras' Lehre nicht, da die Mysterienlehre nicht den Schlüssel dazu hätte geben können. Herakleitos selbst verstand seinen großen Zeitgenossen ganz und gar nicht; er giebt zu, daß dieser das größte Wissen erworben habe, aber nennt seine Weisheit Vielwisserei, *πολυμαθίη*, und stellt ihn neben den theologischen Kompilator Hesiod[1]), in arger Verkennung der Universalität und Tiefe der Lehre des weisen Samiers.

Von Pythagoras' Schülern konnten nicht alle bis zu dem Nerv seiner Welterklärung, dem idealistischen Grundgedanken von dem intelligiblen Daseinselemente, welches Sein und Erkennen, Gott und Welt, Natur und Sittlichkeit bindet, vordringen. Manche kamen nicht über die Physik hinaus und lenkten zur Naturerklärung der Jonier zurück, andere suchten wenigstens in der physischen Theologie ihre Fußpunkte, wieder andere griffen einzelne Lehren des Systems heraus und führten sie einseitig und ohne Verständnis ihres Zusammenhanges weiter.

Zu den in die ionische Physik zurückfallenden Naturforschern gehört Hippasos von Metapont, ein Zeitgenosse des Sokrates, ein Akusmatiker, der zur esoterischen Lehre garnicht vorgedrungen war und der wie Herakleitos das Feuer zur *ἀρχή* machte[2]). Ekphantos hielt sich an die Atomenlehre und lehrte, daß die Massenteilchen materiell seien und durch die Vorsehung geordnet werden, mit der skeptischen Wendung, daß wir die wahre Erkenntnis der Dinge nicht gewinnen könnten[3]), was schließen läßt, daß er die Zahl nicht als Bindeglied von Erkennen und Sein zu erfassen vermochte.

Als Pythagoreer wird auch Empedokles von Agrigent genannt, welcher der Schule ohne Frage nahe stand und dem Meister die größte Verehrung zollte, dem er in den folgenden Versen ein Denkmal setzte: „In jener Zeit lebte ein Mann von staunenswertem Wissen, der den größten Geistesreichtum erworben

[1]) Diog. L. IX, 1 u. 6. — [2]) Iamb. Vi. Py. 81. — [3]) Stob. Ecl. phys. 21, 6 p. 179. Hipp. Ref. I, 15.

hatte, den Werken der Weisheit aller Art hingegeben; wenn er die ganze Kraft seines Geistes einsetzte, so durchschaute er leicht alles, was ist, eine Arbeit von zehn, zwanzig Menschengeschlechtern"[1]). Empedokles war ein priesterlicher Sänger, ein Geistesverwandter der alten Theologen; er gehört im Grunde mehr in eine Reihe mit Epimenides, Aglaophamos, Pherekydes, als mit den Physikern. Er besingt die höchste Gottheit in den herrlichen Versen: „Nicht mit Augen zu erreichen noch mit unsern Händen zu ergreifen ist, was auf der erhabenen Bahn des Glaubens (*πειθοῦς*) in unsern Geist eintritt; Ihn schmückt kein Menschenhaupt auf Menschengliedern, nicht die Zweige der Arme entspringen seinen Schultern, nicht Füße, nicht schnelle Kniee noch Glieder der Zeugung, sondern er ist heiliger und unendlicher Geist, er allein, mit seinen Gedanken, den schnellen, den ganzen Kosmos durchfliegend". (*ἀλλὰ φρὴν ἱερὴ καὶ ἀθέσφατος ἔπλετο μοῦνον, Φροντίσι κόσμον ἅπαντα καταΐσσουσα θοῇσιν*[2]). Die göttlichen Gedanken sind das Gesetz, *νόμιμον*, von dem es an andrer Stelle heißt: „Aber das Gesetz des Alls streckt sich lückenlos hin durch den weiten Äther in ewigem Glanze"[3]). Das Göttliche, als der *δίκαιος λόγος* „steht über dem Gegensatze der Prinzipien und vereinigt, was der Streit getrennt hat und macht es in Liebe dem Einen einstimmig" (*προσαρμόζεται κατὰ τὴν φιλίαν τῷ Ἑνί*)[4]).

Diese Gegensätze werden bald nach der samothrakischen Mysterienlehre als Streit und Liebe bestimmt, bald als böses und gutes Prinzip[5]), bald als das Feuer und die niederen Elemente[6]) nach Art der physischen Theologie, welche das Geistige und Materielle ähnlich in einander schob. Als Zahl der Elemente wird vier festgehalten; unter den Physikern ist Empedokles der erste, der sie aufstellt, aber sie geht auf vorgeschichtliche Zeit zurück. Der Mensch ist nach Empedokles gottverwandt, aber um alter Schuld willen

[1]) Porph. Vi. Py. 30. Iambl. Vi. Py. 67. — [2]) Cl. Al. Strom. V, p. 350 u. Hipp. Ref. VII, 29. — [3]) Ar. Rhet. I, 13. — [4]) Hipp. Ref. VII, 31. — [5]) Ar. Met. I, 71. — [6]) Ar. de gen. et corr. II, 3. —

durch einen „mit unverbrüchlichem Eide besiegelten Götterbeschluß“ [1]) auf die Erde verbannt, die wie in der Mysterienlehre als Höhle gedacht wird; er ist dem Seelenumtriebe verfallen, wenn ihn nicht die Erkenntnis der erlösenden Götter und deren Weihen davon befreien [2]). Es ist das Heil für den Menschen, daß er zu den frommen Gebräuchen der Urzeit zurückkehre, sich der Tödtung der Tiere, der Fleischkost, der Gewaltthat enthalte, wie die glücklichen Geschlechter unter der Herrschaft der ersten Königin Kypris [3]). Zu der Gottheit, von der die Welt ausgegangen ist, wird sie auch wieder zurückkehren, um von Neuem auszugehen; diese Lehre von der Apokatastasis ist hier an das Bild des Sphairos geknüpft, des göttlichen Balles, der alle Wesen und Kräfte zeitweise in sich zurückzieht, zeitweise aus sich herausläßt.

So fußt Empedokles gleich Pythagoras auf einer breiteren physisch-theologischen Grundlage als die älteren Physiker und er schließt sich jenem zudem in wesentlichen Lehrstücken an. Die Gottheit steht ihm über den Gegensätzen; die Lehre von der Weltseele, dem ἓν πνεῦμα τὸ διὰ παντὸς τοῦ κόσμου διῆκον ψυχῆς τρόπον, welches alle Geschöpfe verknüpft, wird ihm wie den Pythagoreern zugesprochen [4]); er denkt sich die Elementarteile (θραύσματα) nach Zahlenverhältnissen (λόγοι) verbunden, in denen danach das eigentliche Wesen der Dinge bestehe; er sagte, der Knochen sei τῷ λόγῳ, was Aristoteles lobt und nur konsequent durchgeführt sehen möchte [5]); er lehrt, wie Pythagoras, daß Gleiches durch Gleiches erkannt werde [6]), daß „die durch die Glieder verbreitete Einsicht einen engen Bereich hat, daher man nicht dem Auge noch den anderen Organen trauen dürfe, sondern denkend schauen müsse, wie Jegliches an sich sei“ [7]), da „auch in den Dingen Einsicht (φρόνησις) liegt und ein gedankliches Teil“ (νώματος αἶσα) [8]). So nimmt er die idealistische Grundvorstellung

---

[1]) Hipp. Ref. VII. 29. — [2]) Clem. Al. Strom. V, p. 261. — [3]) Porph. de abstin. II, 21, 27. — [4]) Sext. Emp. adv. math. IX, 127. — [5]) Ar. Met. I, 10. de part. an. I, 1. de an. I, 4. — [6]) Ar. de an. I, 2, 6. — [7]) Sext. l. l. VII, 124. — [8]) Sext. l. l. VIII, 286.

auf, aber zu ihrer Durchführung ist er unvermögend. Er hält die transzendente Gottheit nicht fest und darum auch nicht deren geistigen Charakter; die Weltbildung wird auf Mischung und Entmischung zurückgeführt, die sich in dem Widerspiel von Haß und Liebe vollziehen soll; die Entstehung, *φύσις*, wird als leerer Name bezeichnet, also das Wesen des Organischen verkannt. Wie bei Parmenides wird das Denken von der Beschaffenheit des Körpers bestimmt gedacht, daher Aristoteles mit Recht sagt, daß alsdann die Wahrheit in den Sinneswahrnehmungen gesucht werden müßte[1]). Das Erkennen des Gleichen durch das Gleiche wird grob sinnlich gefaßt: „Mit Erde sehen wir Erde, mit Wasser Wasser, mit Äther den göttlichen Äther, mit Feuer das vernichtende Feuer, mit der Luft (*στοργή*) die Luft, Streit mit dem grausen Streite“[2]). Die pythagoreische Lehre, daß wir bei der Erkenntnis mit dem Gedanklichen in uns, der Zahl, das Gedankliche in den Dingen ergreifen, verschleiert sich dem Auge des Empedokles, der nicht erkennt, daß der *λόγος* der Dinge, die *νώματος αἶσα* in den Wesen, zugleich die Handhabe von deren Erkenntnis bilden.

So fehlt seiner Gedankenbildung die Konsequenz und die Kraft, zu den Prinzipien vorzudringen und Platon hat Recht, wenn er „die sikelischen Musen“ schlaffer (*μαλακώτεροι*) nennt als die ionischen des Herakleitos[3]) und ebenso Aristoteles, wenn er sagt, daß die Wissenschaft bei ihm noch eine stammelnde sei (*ψελλιζομένη*)[4]). Mit Empedokles lenkt die Philosophie mit Beiseitlassung der Fortschritte des Pythagoras zur physischen Theologie zurück; seine Lehre ist eine Rückbildung des Pythagoreismus zu einer primitiveren Form, die dieser überwunden hatte.

3. Ist die empedokleische Philosophie unausgereifter, so ist die Atomenlehre Leukipps und Demokrits verdorbener Pythagoreismus. Demokrit, über den wir besser unterrichtet sind als über seinen Genossen, war ein eifriger Verehrer pythagoreischer

[1]) Ar. Met. IV, 5, 14 sq. — [2]) Ar. de an. I, 2, 6. — [3]) Plat. Soph. p. 242 e. — [4]) Ar. Met. I, 10, 2.

Philosophie (ζηλωτὴς τῶν Πυθαγορικῶν) und schrieb ein Buch, welches den Titel Pythagoras führte[1]); er war wie der große Weise von regem Erkenntnistriebe beseelt, der ihn auch wie diesen in das Morgenland führte; aber die Frucht seiner Studien war nur Polymathie, nicht Weisheit, weil ihm die religiösen und sittlichen Elemente der letzteren fehlten.

Demokrit ist dem Gedankenkreise der physischen Theologie nicht ganz abgekehrt, aber unvermögend, die von da kommenden Anregungen auch nur nach Art des Empedokles zu verarbeiten; er soll schon als Knabe die Magierlehre, τὰ περὶ θεολογίας καὶ ἀστρολογίας, kennen gelernt haben[2]); seine Atomenlehre selbst wird als auf die des alten phönikischen Weisen Mochos zurückgehend bezeichnet[3]); auch die Kenntnis chaldäischer und indischer Lehren wird ihm zugeschrieben[4]). Von einem θεῖος νόος spricht ein demokriteisches Fragment, worin es heißt, daß es dem göttlichen Geiste eigen sei, stets nur Schönes zu denken; eine andere Angabe besagt, er habe Gott für einen Geist erklärt und für die Seele der Welt, deren Sitz die Feuersphäre sei[5]). Es wird eine Schrift: Tritogeneia von ihm genannt, worin er diesen Namen Athenens davon ableitet, daß sie dreierlei gewähre: εὖ λογίζεσθαι, λέγειν καλῶς und ὀρθῶς πράττειν[6]), worin ein Anklang an die Pflichtenlehre der Magier liegen kann[7]). Er ließ eine „unkörperliche Natur“ (ἀσώματος φύσις), welche im Innern der Organismen waltet, gelten[8]); „Trotz seiner sonstigen Richtung auf eine rein mechanische Naturerklärung nähert er sich bei der Beschreibung des menschlichen Leibes auch seinerseits der Teleologie; dem Gehirn ist die Burgfeste des Leibes in seine Hut gegeben, es ist der Herr des Ganzen, dem die Kraft des Denkens anvertraut ist, das Herz heißt die Königin, die Amme des Zornes, gegen Angriffe mit einem Panzer bekleidet“, die Leber aber ist der Sitz des Be-

---

[1]) Diog. L. IX, 38. — [2]) Ib. 34. — [3]) Posid. ap. Strab. XVI, 2, 25, Sext. Emp. adv. math. XI, 363. — [4]) Oben §. 5, 1 u. 7, 1. — [5]) Cyrill c. Jul. I, 4. — [6]) Suid. Τριτογένεια. — [7]) Vgl. oben §. 6, 3. — [8]) Arist. de respir. 4.

gehrens[1]), womit die in der orphischen und den morgenländischen Priesterlehren auftretende Dreiteilung des Menschenwesens aufgenommen wird. Die Gestirne hat er wahrscheinlich als Götter bezeichnet, die aus dem Himmelsfeuer entstanden[2]), und er deutete die Ambrosia auf die sie ernährenden Dünste[3]).

Auf alte, jedenfalls morgenländische Theologeme geht wahrscheinlich auch seine Lehre von den *εἴδωλα* oder *δείκελα* zurück, die sichtlich seiner Atomistik nicht entsprungen, weil ihr fremdartig ist. Während gewöhnlich seine Prinzipien als: die Atome und der leere Raum, *τὰ ἄτομα καὶ τὸ κενόν*, angegeben werden, heißt es doch auch, daß die *εἴδωλα* „Gebilde", ein drittes Prinzip seien[4]); sie werden mit den platonischen Ideeen verglichen und Demokrit die Lehre zugesprochen, daß „vom All verschieden ausgeprägte Gestalten herabgestiegen seien", varias ab universitate figuras expressas descendisse[5]). Cicero sagt über diese „Gebilde", die er imagines nennt: „Demokrit betrachtet bald diese Gebilde und ihre Wirkungskreise (circuitus) als göttlich, bald jene Natur, welche die Gebilde ausströmt und aussendet (fundat ac mittat), bald unsere Erkenntnis und Einsicht"[6]); und ferner: „Demokrit scheint mir eine schwankende Ansicht über die Natur der Götter zu haben, denn bald lehrt er, daß mit Göttlichkeit ausgestattete Gebilde das All durchziehen (imagines divinitate praeditas inesse in universitate rerum), bald nennt er die gedanklichen Prinzipien (principia mentis), welche in demselben All sind, Götter, bald spricht er von lebendigen Gebilden (animantes imagines), die uns zu nützen und zu schaden pflegen, bald von riesenhaften Gebilden, welche die ganze Welt von Außen umfassen"[7]). Diese Gebilde versetzte Demokrit in das *περιέχον*, also die äußerste Himmelsphäre, schrieb ihnen übernatürliche (*ὑπερφυῆ*), aber doch menschliche Gestalten zu[8]), und

[1]) Zeller, Philos. der Gr. I[4], S. 806 u. 809, 2. — [2]) Tert. ad nat. II, 2. — [3]) Eusth. in Od. *μ*. p. 1713. — [4]) Clem. Al. Coh. p. 19; 20. Die Streitschrift des Stoikers Sphäros gegen Demokrit war gerichtet *πρὸς τοὺς ἀτόμους καὶ τὰ εἴδωλα* Diog. L. VII, 178. — [5]) Iren. II. 14, 3. — [6]) Cic. de nat. deor. I, 12, 29. — [7]) Ib. I, 43, 120. — [8]) Sext. Emp. adv. math. IX, 19 u. 42.

empfahl, sie als Schutzgeister anzurufen[1]). Er erklärte durch ihre Einwirkung die weissagenden Träume und Ahnungen[2]); auch wenn er von einem *ἱερὸν πνεῦμα* spricht, welches dem Dichter seine Verse eingiebt[3]), wird ihm die Vermittelung durch die „Gebilde" vorgeschwebt haben. Er geht sogar noch weiter und führt alle Erkenntnis, die sinnliche wie das Denken, auf das Herantreten von „Gebilden" an die Seele zurück, womit auch Leukipp übereinstimmte: *Λεύκιππος, Δημόκριτος τὴν αἴσθησιν καὶ τὴν νόησιν γίγνεσθαι εἰδώλων προσιόντων*[4]); sie lehrten, daß sich solche Gebilde von verschiedener Gestalt von den Dingen ablösen, *ἀπὸ παντὸς ἀποκρίνεσθαι παντοίων εἰδῶν*, um die Erkenntnis zu vermitteln[5]).

Die so Verschiedenes verknüpfende Vorstellungsweise verliert ihr Befremdliches, wenn man als ihre Voraussetzung die chaldäische Lehre von den Jyngen und die mit ihr verwandte eranische von den Feruers ansieht; die Jyngen sind solche kosmische Gestalten, vom Mythus mit Menschenhäuptern geschmückt, gedanklich und denkend, weltdurchwandelnd und Erkenntnis spendend, die Feruers sind Schutzgeister und Erkenntniskräfte zugleich; daß sie auch Medien der Erkenntnis werden, also die Seele der Dinge durch deren Feruer erkennt, ist zwar nicht als ein Lehrstück der Magier überliefert, fügt sich aber in die Intuition von solchen Wesen ohne Schwierigkeit ein: der Feruer, der die Seele des Dinges ist, offenbart auch, was es ist. Wir hätten dann in jener demokriteischen Anschauung einen Ableger chaldäisch-magischer Ideenlehre vor uns, die allerdings in den Rahmen einer atomistischen Naturerklärung übel paßt, was die Berichterstatter auch hervorhoben, während sie Aristoteles als fremdartiges Element ganz beiseit läßt.

Die Anschauung von der Verwandtschaft der Menschenseele mit der Gottheit ist bei Demokrit verdunkelt, aber nicht ganz vergessen. Er sagt: „Wer die Güter der Seele liebt, liebt das Gött-

---

[1]) Plut. Vi. Aem. P. 1, de def. or. 7; vgl. Cic. de div. II, 58, 120. — [2]) Plut. Quaest conv. VIII, 10, 2. — [3]) Clem. Strom. VI, p. 296. — [4]) Plut. de plac. IV, 8, 4. — [5]) Simpl. Phys. fol. 73. 1.

lichere (τὰ θειότερα), wer die des Leibes (σκῆνος), das Menschliche“[1]). Der Ausdruck σκῆνος, Hülle, für Leib kommt öfter bei ihm vor und zeigt seinen Zusammenhang mit orphisch-pythagoreischen Anschauungen. Die Seele nennt er die Stätte des Dämons und in der Anwendung der Ausdrücke Eudämonie und Kakodämonie klingt deren Grundbedeutung bei ihm noch nach; so in dem Ausspruche: εὐδαιμονίη ψυχῆς καὶ κακοδαιμονίη οὐκ ἐν βοσκήμασι οἰκέει οὐδ' ἐν χρυσῷ· ψυχὴ δ' οἰκητήριον δαίμονος[2]). Er schrieb ein Buch περὶ τῶν ἐν Ἅιδου, welches schwerlich, wie Neuere meinen, nur vom Scheintode handelte, da die Landsleute Demokrits, welche ihn im Verdachte hatten, daß er den väterlichen Glauben zerstöre, nach dessen Vorlesung von ihren Bedenken abließen, also diesen Glauben darin nicht vermißt haben müssen[3]). Die Magierlehre von der Auferstehung muß Demokrit entweder gutgeheißen oder doch so anerkennend dargestellt haben, daß man sie für seine eigene Ansicht hielt, und ihn darum verspottete[4]). All dem stehen freilich die Angaben gegenüber, daß er die Unsterblichkeit geleugnet habe, und er nennt selbst die Vorstellung von einem Leben nach dem Tode ein μυθοπλαστεῖν[5]). Diese Gegensätze vertragen sich so wenig, wie die Anschauung von den „Gebilden“ und die materialistische Atomenlehre, aber in Demokrits Gedankenkreise bestanden sie eben doch neben einander, die Reste der Erbweisheit neben den Fiktionen eines spielenden Scharfsinnes, wie Säulentrümmer eines Tempels neben den Hütten eines Geschlechtes, welches das Verständnis für die Vorzeit verloren hat.

4. Der Anschluß der demokriteischen Lehre an die pythagoreische zeigt sich in der mathematischen Grundvorstellung der letzteren. „In gewisser Weise“, sagt Aristoteles, „lassen auch die Atomisten die Dinge als Zahlen und aus Zahlen bestehen; sie sprechen dies nicht ausdrücklich aus, aber sie wollen dies sagen“[6]). In den Ausdrücken σχήματα und ἰδέαι, die sie für die Atome anwenden,

[1]) Mullach Dem. op. frg. p. 165, Nr. 6. — [2]) Ib. p. 164, Nr. 1. — [3]) Ath. IV, 16. — [4]) Plin. Nat. hist. VII, 56. — [5]) Die Stellen bei Zeller a. a. O., S. 811. — [6]) Ar. de cael. III, 4.

zeigt sich auch der Anschluß im Kunstworte; nur sind diese ἰδέαι nicht gedankliche und vorbildliche πέρατα, durch welche ein gestaltloses Substrat Form und Dasein erhält, sondern fertige, geformte Massenteilchen, durch welche die Dinge ihren Bestand und ihre Form erhalten sollen. Mit Pythagoras sieht Demokrit in der Kugelgestalt die vollkommenste Form, daher er die Feueratome, welche ihm zugleich die Seelenatome sind, kugelförmig denkt[1]). Die Harmonie und Symmetrie der Pythagoreer behält Demokrit als Bestimmungen der Seele bei, deren richtige Verfassung er darauf beruhend denkt[2]). Wenn er die Notwendigkeit, ἀνάγκη oder εἱμαρμένη, als durchgreifende Gesetzlichkeit bei der Naturerklärung anwendet, so entfernt er sich auch darin nicht von dem Boden der pythagoreischen Schule; wohl aber, wenn er ein jene ergänzendes Geisteswalten leugnet. Dadurch verliert er den Begriff des Kosmos, an dessen Stelle bei ihm die wirbelnde, unabsehbare Masse der Atome tritt, aus deren günstig zusammentreffenden Bewegungen die Dinge entstehen. Der Hylozoismus der älteren Physiker verschrumpft hier zu einer mechanistischen Vorstellungsweise; die Welt ist eine durch sich selbst gewordene, einem glücklichen Zufalle zu verdankende Maschine, die Dinge sind umtreibende Atomenhaufen ohne innere Einheit; die Eigenschaften, die wir ihnen zuschreiben, kommen ihnen nicht wirklich zu; Geschmack, Wärme, Farbe sind unsere Zustände, subjektiver Natur, nur in unserer Meinung, νόμῳ, bestehend.

„In der Meinung ist das Süße, in der Meinung das Bittere, in der Meinung das Warme, in der Meinung das Kalte, in der Meinung die Farbe; in Wahrheit sind nur Atome und der leere Raum." „Wir haben kein wahres Wissen von irgend etwas, das Wähnen (δόξα) ist, was jedem angeschwemmt wird" (ἐπιῤῥυσμίη). Dieser täuschenden Sinneswahrnehmung soll nun das Denken gegenüberstehen, als die „echte Erkenntnis", γνησίη γνώμη[3]). Die letztere Bestimmung nimmt Demokrit gedankenlos aus dem Pytha-

[1]) Ar. de an. I, 2. — [2]) Mullach. p. 164, Nr. 1. — [3]) Sext. Emp. adv. math. VII, 135.

goreismus herüber, da seine Lehre für ein Denken gar keinen Raum hat. Das Denken hat hier kein Objekt, weil das Ansich der Dinge, die Atomenhaufen, etwas schlechthin Irrationales sind, ohne λόγος, oder νώματος αἶσα, ein Zufallsspiel, das sich im Subjekt eben nur als Wahnbild spiegeln kann. Das Denken hat aber auch keinen Träger, da der Geist auch nur ein wirbelnder Atomenhaufen ist; es steht mit dem Worte über die echte Erkenntnis im Widerspruch, wenn Demokrit erklärt, die Seele ist schlechthin mit dem Geiste identisch, es bedarf keiner Erkenntniskraft für die Wahrheit[1]). Danach wäre das denkend Erkannte gleich sehr ἐπιῤῥύσμιον wie das Wahrgenommene. Die Skeptiker haben Recht, wenn sie in Demokrit einen Vorläufer und Genossen erblicken; der Wahrheitsbegriff ist bei ihm eine unverstandene Reminiscenz aus einem großen Gedankenkreise, dem er sich entfremdet hat, gerade wie die Vorstellung jener „Gebilde" ein Rest eines Glaubens war, den er nicht mehr verstand.

An Stelle des σοφόν tritt bei Demokrit das ἐπιῤῥύσμιον, sowohl in den Dingen als in der Erkenntnis; jene sind von der kosmischen Bewegung angeschwemmt, diese ist ein Gaukelbild der Feueratome, welche die Seele bilden und selbst ein Angeschwemmtes sind.

Wenn sich bei Empedokles das Erkenntnisproblem, für das Pythagoras eine Lösung gefunden, wieder verdunkelt, so geht es bei Demokrit vollständig verloren: zwischen Objekt und Subjekt wird jede Brücke abgebrochen, wenn jenes als Komplex von Massenteilchen, dieses als Komplex von Eindrücken gefaßt wird.

5. Nicht minder geht Demokrit das ethische Problem verloren, weil er kein objektives Maß der Handlungen kennt. Er lehrt: „Das Maß des Fördernden und des Abträglichen ist der Genuß und das Übelbefinden", ὅρος συμφορέων καὶ ἀσυμφορέων τέρψις καὶ ἀτερψίη[2]). Seine moralische Reflexion kennt nur das autonome Subjekt, das seine Stärke in der ἀθαμβίη, ἀθωμασίη,

[1]) Ar. de an. I, 2. — [2]) Stob. Flor. 3, 35. Mullach. p. 166.

ἀταραξίη sucht: in der Kunst, sich nicht imponieren, verblüffen zu lassen. Als den Grund der Sünde, ἁμαρτίη, giebt er mit einem Wortspiele die ἀμαθίη, die Unwissenheit, an. Wenn die alten Weisen die Wahrhaftigkeit nachdrücklich einschärften, genügt ihm die Vorschrift: „Rede die Wahrheit, wo es besser ist". Ehe und Kinderzeugung widerrät er, natürlich nicht im asketischen Sinne, sondern weil daraus „große Gefahren und viel Mühsal, und nur wenig Ersprießliches, und dieses geringfügig und schwach", entspringe[1]). Von der Obmacht im Staate sagt er: „Von Natur ist das Herrschen das Teil des Stärkeren": φύσει τὸ ἄρχειν οἰκήϊον τῷ κρέσσονι[2]). Die Eunomie läßt er als einen guten Griff, ὄρθωσις, gelten, meint aber, der Weise finde überall sein Vaterland. Er endete durch Selbstmord[3]), was bei der Öde seiner Weltanschauung und seiner friedlosen Polymathie gar nicht befremdet.

Diese Weltanschauung erklärte Platon aus einem sittlichen Defekte; er spricht von Denen, die Alles aus dem Himmel und dem Unsichtbaren zur Erde niederzerren; diese, Alles ins Körperliche Ziehenden (εἰς σῶμα πάντα ἕλκοντες) müsse man, wenn es anginge, erst besser machen, ehe man sie belehrt[4]). Den Namen Demokrits nennt er nirgend, was schon im Altertume auffiel. Nach Aristoxenos, also einem verläßlichen Gewährsmanne, wollte Platon alle ihm erreichbaren Schriften Demokrits verbrennen lassen; aber die Pythagoreer Amyklas und Kleinias hätten ihn davon abgehalten, weil dies zwecklos wäre, da jene Schriften schon in zu Vieler Händen seien[5]). Die verderblichen Wirkungen des Atomismus, die Platon besorgte, blieben ziemlich beschränkte; der ideale Zug des griechischen Wesens, der auch dem Gifte der Sophistik standhielt, ließ Derartiges nicht zu einer Macht werden, und auch als Epikur diese Afterphilosophie erneuerte, um seine Lustlehre darauf zu

---

[1]) Stob. Flor. 76, 15. Mull. p. 193. — [2]) Flor. 47, 19. Mull. p. 194. — [3]) Lucr. III. 1037 sq. u. das. die Erklärer. — [4]) Plat. Soph. p. 246 sq. — [5]) Diog. L. IX, 40.

bauen, hielt ihm die edlere, auf die physische Theologie zurückgreifende stoische Lehre die Wage.

Auch in der indischen Spekulation erscheint die gleiche Verirrung, bleibt aber bei dem ernsten, frommen Sinne des Volkes noch kraftloser. Die Materialisten heißen hier lôkâjatika, die nach der Welt sich streckenden; ihre Ansicht wird mit der „des gemeinen Volkes“ zusammengenannt; sie gehe, heißt es, dahin, daß das Selbst der Leib sei, aus dem das Geistige hervorgehe, wie die Kraft des Rausches aus dem Gärstoffe, und es keine den Leib überdauernde Potenz gebe, welche imstande wäre, in den Himmel und in die Erlösung einzugehen[1]).

---

[1]) Deussen, System des Vedanta S. 136, 310.

§. 23.

Der Nominalismus der Sophisten und der Realismus des Sokrates.

1. Friedlose Viellernerei, von lahmem Denken ungenügend geregelt und noch weniger durch sittliche Ziele gebunden, also das Widerspiel der Weisheit und einer ihren Namen verdienenden Philosophie, charakterisiert nicht blos Demokrit, sondern noch mehr die Sophisten, die eigentlichen Wortführer des Geistes der sittlichen und geistigen Erschlaffung, welche den Aufschwung des materiellen Wohlstandes der griechischen Städte nach den Perserkriegen begleitete. Man hat sie passend die Aufklärer des alten Griechenlands genannt und mit den französischen Encyklopädisten verglichen. Aufklärung als Bezeichung einer im vorigen Jahrhunderte weithin herrschenden Geistesrichtung, ist Klärung dessen, was obenauf liegt, um den Preis der Verunklärung des unter der Oberfläche Verborgenen, Förderung des flachen Räsonnements, durch welches das autonome Subjekt mit Allem fertig wird, und Hinwegdisputieren der Grundlagen, welche die geistige Arbeit in der Tradition, der Religion, der Autorität und dem Sittengesetze besitzt[1]).

Um für ihr Willkürtreiben Raum zu bekommen, untergruben die sophistischen Aufklärer alle Grundlagen des altgriechischen Ethos, aus dem doch die Nation die Kraft zu den großen Thaten in den Perserkriegen gesogen hatte; vorab die Religion und die

[1]) Vergleiche des Verfassers „Didaktik als Bildungslehre" I §. 25.

gesetzhafte Theologie. „Alle Schattierungen religiöser Freigeisterei treten uns in der sophistischen Litteratur entgegen, von dem vorsichtigen Skeptizismus des Protagoros, der von den Göttern nichts zu wissen erklärte, zu den anthropologischen und naturalistischen Erklärungen des Götterglaubens bei Kritias und Prodikos, endlich bis zu dem ausgesprochenen Atheismus eines Diagoras von Melos“ [1]). Protagoras begann seine der religiösen Aufklärung dienende Schrift mit den Worten: „Von den Göttern bin ich nicht in der Lage zu wissen, ob sie sind, oder ob sie nicht sind; denn vieles hindert, solches zu wissen: die Dunkelheit des Gegenstandes und die Kürze des Menschenlebens“. Die Behörde Athens aber nahm dieser neuen Weisheit gegenüber den Standpunkt des Zaleukos ein [2]), wies den starken Geist aus, ließ durch den Herold alle verkauften Exemplare des Buches eintreiben und verbrannte sie auf dem Markte [3]). Die Verschiedenheit der Religionen bot den Sophisten die willkommene Handhabe, dieselben als lokalen Gesetzgebungen entstammend hinzustellen. „Die Götter“, lehrten sie, „seien Kunstprodukte (*τέχνῃ*), nicht von Natur (*φύσει*), sondern durch Gesetze eingeführt (*νόμοις*), die Einen hier, Andere anderswo, je nachdem sich die Gesetzgeber darüber verständigten“ (*συνωμολόγησαν*) [4]).

Für die gesetzhafte Theologie hatten schon die Physiker das Verständnis verloren, aber doch mit der mystisch-physischen Gotteslehre Fühlung bewahrt, indem ihre *ἀρχή* immer noch Züge von der innen-weltlichen Gottheit trägt; ihr Grundgedanke, daß ein Einiges im Vielen, ein Ewiges im Wechsel bestehe, ist von Haus aus ein religiöser; die Sophisten lösen auch diesen Zusammenhang. Mit der Lehre des Gorgias, daß überhaupt nichts existiere, ist auch der letzte Rest der Vorstellung eines anfänglichen Seins beseitigt. Ebenso wird aber auch die Mystenlehre von der Unsterblichkeit weggeschafft; Protagoras leugnet die Substanzialität der Seele, die nichts „neben ihren Empfindungen“ (*παρὰ τὰς αἰσθήσεις*) sei [5]),

---

[1]) Windelband, Geschichte der alten Philosophie 1888, S. 73. — [2]) Oben §. 15, 1. — [3]) Diog. Laert. IX, 51. — [4]) Plat. Legg. X, p. 889. — [5]) Diog. Laert. l. l.

also lediglich „ein Bündel von Vorstellungen“, wie ein moderner Gesinnungsgenosse des Sophisten sich ausdrückte.

Die sakralen Disziplinen kommen für die Sophisten nur als Felder der Polymathie, als Nahrungsmittel des vielgeschäftigen Interesses in Betracht. Die Mathematik war ihnen zu dornig; bequemer als ihr Studium war die Behauptung, daß ihre Sätze weniger wert seien, als die Regeln für die Zimmerer und Schuster, weil sie nicht Anweisung gäbe, Etwas korrekt zu machen [1]). Auch die ernstere Naturforschung ließen sie beiseite, und Gorgias sprach ihr jeden Wert ab [2]). Dagegen waren ihnen naturkundliche und ebenso historische Dinge als Stoff zu populären Prunkreden willkommen. Hippias machte sich anheischig über die mathematischen Disziplinen, die Geschichte der Heroen und der Städtegründungen, so wie über Archäologie Vorträge zu halten, zugleich aber Anweisung zur Anfertigung von Schuhen und Kleidern zu geben [3]).

Daß den Sophisten jeder historische Sinn abgeht, liegt in der Natur ihrer Geistesrichtung; die Aufklärung ist immer ungeschichtlich, weil sie in jeder Tradition eine Fessel der Selbstbestimmung des Individuums erblickt. Aber sie verschmäht es nicht, die Geschichte in ihrem Sinne zu deuten oder zu fälschen. So verfuhren die Sophisten mit der Urgeschichte, deren schwankende Tradition der Phantasie ohnehin Spielraum gab. Besonders ragt Kritias hervor durch die Schilderung der Urmenschen, die nach Art der Tiere lebten, bis kluge Leute die Gesetze ersannen und noch größere Schlauköpfe zur Ergänzung der Gesetze den Glauben an Götter erfanden [4]), auch ein Lieblingsthema der Aufklärer des vorigen Jahrhunderts, wie denn die Neigung, den Menschen als sublimiertes Tier zu fassen, sich immer einstellt, wo die Vorstellung von der Menschenwürde und deren Grunde in Gott verdunkelt ist.

2. Ein Wissen derart standen die Sophisten nicht an, als Weisheit zu preisen, wie ja ihr Name selbst an den des Weisen

---

[1]) Ar. Met. III, 2 in. — [2]) Plat. Men. 95 c. — [3]) Plat. Hipp. maj. p. 285 b. min. 368. Protag. 315 b. u. s. — [4]) Plat. Theaet. p. 162 d; vgl. Sext. Emp. adv. math. IX, 54.

anklingt und früher mit *σοφός* gleichbedeutend gebraucht wurde. Ihr wirkliches Verhältnis zur Weisheit hat Platon an vielen Stellen seiner Dialoge ans Licht gezogen und Aristoteles schlagend dahin bestimmt: „Die Sophistik ist eine Scheinweisheit, die in Wahrheit keine ist, und der Sophist ist ein Mann, der mit dieser Scheinweisheit, die keine ist, Geschäfte macht“ [1]). So ist auch ihre Weisheitslehre nur Schein; sie priesen in Prunkreden die Tugend, ja warfen sich zu Lehrern derselben auf, nicht ohne Ausbeutung des Doppelsinns von *ἀρετή*, welches zugleich Tugend und Fertigkeit und von *δεινός*, das zugleich tüchtig und imponierend heißt. Der Beziehungspunkt der Weisheit und Tugend lag ihnen im Vorteile, dem *πλεονεκτεῖν*, der Macht, der Lust.

Wie bei der Religion, so machten sie auch bei der Sittlichkeit das gesetzhafte Element zur Zielscheibe ihrer Angriffe, und zwar mit denselben Gründen. Die Gesetze sind verschieden an verschiedenen Orten und zu verschiedener Zeit, daher lediglich Produkt der Gesetzgeber, *νόμῳ*, nicht aber *φύσει*, von Natur, d. i. in der Natur des Menschen und der Verhältnisse begründet: *τὰ δίκαια οὐδ' εἶναι τὸ παράπαν φύσει* [2]). Ein göttliches oder Naturgesetz müßte unwandelbar und sich selbst gleich sein, meinte Hippias; derartiges ist aber nirgend anzutreffen, also bloße Einbildung [3]). Was man Recht nenne, lehrte Thrasymachos, sei von den Machthabern erfunden, und seine Unverbrüchlichkeit werde den Unterthanen lediglich vorgeredet, um sie botmäßig zu erhalten [4]).

Mit dem Gegensatze von *νόμῳ* und *φύσει* operierten die Sophisten auch, um die Gültigkeit der Erkenntnis zu bestreiten, wie ja auch Demokrit gelehrt hatte, daß die Wahrnehmungen *νόμῳ* seien. Protagoras nimmt die herakleiteische Lehre vom Flusse der Dinge und der Eindrücke auf und kommt zu dem bekannten Satze, mit dem er eine seiner Schriften eröffnete: „Aller Dinge

---

[1]) Ar. Soph. El. 1. — [2]) Plat. Legg. l. l. u. Gorg. p. 482 sq. Theaet. p. 167 u. s. — [3]) Xen. Mem. IV, 4, 14; vgl. Plat. Prot. p. 337 e. — [4]) Plat. Rep. I, p. 338 sq.

Maß ist der Mensch, den seienden mißt er das Sein, den nichtseienden das Nichtsein zu“ [1]). Ebenso lehrte er, daß Alles wahr sei: πάντα εἶναι ἀληθῆ [2]), und in gleichem Sinne sagte Euthydemos, die Wahrheit gehöre zu dem Relativen (πρός τι), Alles komme Allem zu; man könne nicht irren, denn auch das falsch Gedachte sei als wirklich gedacht auch seiend [3]).

Nach Beseitigung des Erkenntnisinhaltes behielt die Sophistik das ausgeleerte Wort, statt der Dinge Namen zurück. Daß die endlichen Dinge bloßes Namenwerk seien, hatten schon die Eleaten gelehrt: „In der Meinung nur war, ist und wird in Hinkunft sein, was die Menschen mit Namen, ein jedes bezeichnend, belegt haben“ [4]), ganz wie die Vedantisten, denen die Umwandlung des All-Einen zu Einzeldingen „nur auf Worten beruhend, ein bloßer Name“ (vâtschârambhanam vikâro, nâmêdhêjam) galt [5]). Für die Sophisten fiel nun auch das All-Eine weg, und so blieb bloß der Name übrig. Ihre Dispute drehten sich nur um Worte; und wenn bei ernster Debatte der Gedanke das Maß der Worte ist, so war bei ihnen das Wort, der Name das Maß des Gedankens, eine notwendige Folge der Lehre, daß der Mensch das Maß der Dinge sei. Die Vielheit der Sprachen konnte ihnen leicht als Argument dafür dienen, daß die Sprache nicht φύσει sei, wie Herakleitos und Pythagoras gelehrt hatten, sondern νόμῳ, Sache der Einsetzung, willkürliche Form für einen willkürlichen Inhalt.

Man ist berechtigt, die Sophisten wegen ihrer Läugnung eines den Worten und Namen objektiv zu grunde liegenden gedanklichen Inhaltes als die ersten Vertreter des Nominalismus zu bezeichnen. Gewöhnlich gelten die Stoiker als solche, da sie die Allgemeinbegriffe (ἔννοιαι) für bloße Namen, denen in der Außenwelt nichts entspreche, erklärten. Das Wesentliche des Nominalismus ist aber nicht die Läugnung der objektiven Geltung der Allgemein-

---

[1]) Plat. Theaet. p. 152 a. Diog. Laert. IX, 51. Sext. Emp. adv. math. VII, 60. — [2]) Diog. Laert. l. l. — [3]) Sext. Emp. l. l. — [4]) Parmen. ap. Simpl. de cael. fol. 138 b. — [5]) Deussen, System der Vedantalehre, S. 501.

begriffe, sondern die des objektiven Korrelats des Gedankens überhaupt, die Beschränkung des Gedanklichen auf die psychische Thätigkeit, welche ihm im Namen ihren Stempel aufdrückt.

Der Nominalismus in diesem Sinne ist aber der die Denkrichtung der Sophisten am meisten bezeichnende Ausdruck. Sie machen Alles zum bloßen Produkte der psychischen Thätigkeit, zu Bewußtseinszuständen: Glaubensinhalt, Recht, Sittlichkeit, Weisheit und Wahrheit, und bilden darin den vollen Gegensatz zum Idealismus, der nicht bloß für die genannten, sondern für alle Denkinhalte ein dem psychischen Akte korrelates Objektiv-gedankliches setzt, und darin das Maß jenes Aktes erblickt.

Daß die tieferblickenden Zeitgenossen in diesem Nominalismus den eigentlichen Nerv der Sophistik sehen, zeigt der Umstand, daß Sokrates gerade gegen ihn seine Angriffe richtete, indem er bei seinen dialogischen Untersuchungen stets auf Feststellung des in der Sache liegenden Gedanklichen ausging, wodurch er Begründer der Definition und des logischen Realismus wurde. Dieser ist so zu sagen die Antwort der idealistischen Gesinnung auf die Versuche der Sophistik, die Realität des Gedanklichen zu verflüchtigen.

3. Den älteren Physikern, gleichwie der Denkrichtung Heraklitos' und der der Eleaten, war die negierende Tendenz der Sophistik fremd, aber ihre in Subjektivismus ausgehende Mystik ließ sie auf einen Boden geraten, auf dem sie die Beute jener werden mußten. Die konsequente Durchführung eines materiellen Prinzips, die Lehre vom ewigen Flusse und die Anschauung von der Nichtigkeit der Sinnenwelt mußten in den Subjektivismus auslaufen, den die Sophisten zu ihrem Lebenselemente machten. Einen festen Standort außerhalb des Wirbels der Begriffe, in den das griechische Denken geraten war, bot nur der Pythagoreismus dar. Allein dieser war nicht geneigt, aus seiner würdevollen Abgeschlossenheit herauszutreten, um den Kampf mit den eristischen Raufbolden aufzunehmen. Wer diesen gegenübertreten wollte, mußte ihre Sprache reden, sie auf dem eignen Boden aufsuchen, in ihren eignen Trugschlüssen fangen. Das war die Aufgabe, welcher sich *Sokrates* unterzog, mit dem

die planmäßige Reaktion gegen die Sophistik, die Restauration des griechischen Ethos und der ihm verwandten Philosophie ihren Anfang nahm.

Allein es dürfen doch auch die Vorarbeiten zu diesem Restaurationswerk nicht vergessen werden, welche Männern zu danken sind, die dem Kreise der Philosophen nicht angehören, deren geistiges Schaffen aber den Bessergesinnten einen Widerhalt gegen die Modethorheit gewährte. Im weiteren Sinne gehören die großen Dichter der griechischen Blütezeit hierher, auf deren Weisheitslehre wir schon einen Blick geworfen haben. Von den Dichtungsarten boten besonders die chorische Lyrik und die Tragödie Gelegenheit, den alten Glauben und die Weisheit der Vorzeit zu Worte kommen zu lassen; aber auch die Komödie konnten hochgesinnte Dichter in ähnlicher Weise in den Dienst der guten Sache stellen. So bekämpfte Aristophanes die Sophisten, indem er, freilich unbilligerweise, ihren Gegner Sokrates als ihren Repräsentanten hinstellte. Ein ungenannter Dichter sprach von kläffenden Hunden, leerem Gerede der Thoren, von der Rotte der Klügler, welche Zeus bewältigen wollten[1]). Schon früher hatte Epicharmos, der syrakusanische Komödiendichter, Zeitgenosse Gelons und Hierons, dem Dialoge durch philosophische Gedanken Gewicht verliehen. Er führt einen Eleaten und einen Herakleiteer disputierend vor und entscheidet, wie es scheint, die behandelte Streitfrage in pythagoreischem Sinne; wenigstens wird auf die Zahlen- und Maßverhältnisse hingewiesen[2]). In einem andern Fragmente spricht er von dem *σοφόν*, an welchem nicht bloß der Mensch, sondern vermöge ihres Instinktes auch die Tiere Anteil haben, während die Natur allein wisse, wie es damit bestellt ist. Am bedeutendsten aber ist ein kleiner uns erhaltener Dialog, in welchem die geistigen Güter als ein an sich seiendes Gedankliches bezeichnet werden, in Wendungen, die platonische Ausdrücke vorweg zu nehmen scheinen, deren Quelle aber ohne Frage die pythagoreische

---

[1]) Plat. Rep. X, p. 607 c. — [2]) Die Fragmente bei Diog. Laert. III, 10 bis 17.

Lehre ist. Es heißt dort: „Ist das Flötenspiel Etwas?“ (τὶ πρᾶγμα). „„Gewiß.““ „Also ist das Flötenspiel ein Mensch?“ „„Das nicht.““ „Laß mich zusehen! Was ist der Flötenspieler? Was scheint er dir zu sein? Ein Mensch, oder etwa nicht?“ „„Gewiß.““ Meinst du nun nicht, daß es sich so mit jedem Gute (ἀγαθόν) verhält, daß es nämlich Etwas für sich sei (πρᾶγμα καθ' αὑτό) und der, welcher es erlernt und versteht, ein Guter (Tüchtiger, Meister) wird? wenn der Flötenspieler das Flötenspiel lernt, der Tänzer den Tanz, der Flechter die Flechtkunst, oder sonst Einer was für eine Kunst du willst, so ist er nicht die Kunst, wohl aber ein Künstler.“ Hier werden die geistigen Inhalte als etwas für sich Subsistentes gekenntzeichnet, an dem der Mensch Anteil (platonisch μέθεξις) erhält, in vollem Gegensatze zu der später von den Sophisten vorgenommenen Auflösung der geistigen Inhalte in bloße Bewußtseinszustände. Epicharm nimmt hier die Partei des logischen Realismus d. i. des Idealismus, und zwar, wie man wohl annehmen muß, gegenüber nominalistischen Anschauungen, die vor Beginn des Dialogbruchteils ausgesprochen worden waren.

Bei den älteren Pythagoreern finden wir wohl die Vorstellung, daß geistige Bestimmtheiten durch Anteil an objektiv gedachten geistigen Gütern gewonnen werden, nicht ausdrücklich ausgesprochen, aber sie ist im Grunde in der Lehre eingeschlossen, daß alles Wirkliche auf Nachahmung, μίμησις, gedanklicher Vorbilder beruht, da in dem Nachahmen ein wie immer gedachtes Teilhaben an dem Vorbilde gesetzt ist.

Derartige Äußerungen Epicharms sind ein Fall von Popularisierung pythagoreischer Gedanken, von Fermenten der idealistischen Weltanschauung unter die Massen geworfen. Aber von solchen ζώπυρα ἀληθείας ist es noch weit bis zur planmäßig durchgeführten Vertretung der idealen Güter, wie sie das Verdienst des Sokrates ist.

Daß er der Erste war, der die Sophisten mit ihren Waffen auf ihrem Boden bekämpfte, bildet seinen Ruhm; aber es ist auch nicht zu verkennen, daß er den Kampf und die Restauration nur

eröffnete, und weder jene Waffen, noch jener Boden zum endgültigen Abschlusse beider geeignet waren. Sokrates bekämpft die Aufklärer durch bessere Aufklärungen, aber er überwindet das Moment des Subjektivismus, das der Aufklärung anhaftet, nicht vollständig.

4. Enge Verknüpfung des intellektuellen und des ethischen Moments charakterisiert Sokrates und sie befähigt ihn zum Vorkämpfer für den Idealismus. „Er betrachtete," sagt Aristoteles, „das Sittliche (τὰ ἠθικά), mit Beiseitlassung der Gesamt-Natur; er suchte in jenem das Allgemeine (τὸ καθόλου) und wendete sein Nachdenken der Aufstellung von Begriffsbestimmungen (ὁρισμοί) zu" [1]. „Über die Tugenden nachforschend und allgemeine Begriffe dafür suchend, wurde er auf die Frage nach dem Wesen (τὸ τί ἐστι) geführt. Er wollte Schlüsse bilden (συλλογίζεσθαι); für den Schluß ist aber die Bestimmung des Wesens die Grundlage... Zweierlei kann man Sokrates mit Recht zusprechen: die induktiven Untersuchungen (ἐπακτικοὶ λόγοι) und die allgemeinen Begriffsbestimmungen (ὁρίζεσθαι καθόλου), was beides zu den Grundlagen (ἀρχαί) der Wissenschaft gehört" [2].

Auch den Pythagoreern räumt Aristoteles ein, zuerst Wesensbestimmungen, ὅροι, aufgestellt zu haben, nur hätten sie sich die Sache zu leicht gemacht, indem sie den Begriff mit einer Zahl in Beziehung brachten und dann diese als das Wesen der Sache erklärten [3]. Ihre Definitionen waren ὅροι διὰ τῆς μαθηματικῆς ὕλης [4]; vorschnell den Begriff an das intelligible Netz der Größenverhältnisse, in welchen sie den idealen Zusammenhang der Dinge fanden, anschließend, versäumten sie das Spezifische desselben zu untersuchen.

Von den kosmischen Zusammenhängen, denen die Pythagoreer nachgingen, sah nun Sokrates vollständig ab und verlegte den Standpunkt der Betrachtung in die Alltagssphäre, indem er in

---

[1]) Ar. Met. I, 6, in. — [2]) Ib. XIII, 4, in. — [3]) Ib. I, 5 u XIII, 4. — [4]) Diog. Laert. VIII, 48.

seinen Unterredungen von dem Gesichtskreise der Mitunterredner ausging, möglichst mannigfaltige Fälle des gesuchten Verhältnisses verglich, sich des am meisten Zugestandenen (τὰ μάλιστα ὁμολογούμενα) versicherte [1]) und dann in den so gewonnenen Schattenriß des Gegenstandes, der noch immer der δόξα angehört, die festen Striche der Definition hineinzeichnete, die erst das Wissen enthält. Bei diesem Verfahren mußte er auf jene beiden analytischen Formen der Untersuchung stoßen: die Induktion und die Definition, während die Pythagoreer ein noch ungeregeltes synthetisches Verfahren einschlugen, indem sie von ihren Größenverhältnissen aus deduzierend und determinierend vorgingen.

Die ausdrückliche Unterscheidung von Meinung und Wissen treffen wir zwar nur bei dem platonischen Sokrates an [2]), aber sie ist auch dem historischen zuzusprechen, weil sie uns in der ganzen sokratischen Schule begegnet [3]). Schon früher wurde sie von den Eleaten aufgestellt und auf das strengste durchgeführt. Aber die Art, wie Sokrates Meinen und Wissen unterscheidet, ist eine wesentlich andere, als der von den Eleaten eingeführte Gegensatz. Bei diesen ist die Sinnenwelt Erzeugnis der Meinung, das absolute, einfache Sein Gegenstand des Wissens d. i. der Intuition und beide stehen einander unvermittelt gegenüber. Bei Sokrates liegt in jeder Meinung ein Kern, der den Gegenstand des Wissens bilden kann und nur herausgearbeitet zu werden braucht; er ist das in die Form der Definition zu fassende Wesen der Sache, der reale Begriff, das spezifische σοφόν derselben. Der Wissensinhalt ist also hier immanent, nicht transzendent wie bei den Eleaten. Eine solche Auffassung setzt natürlich das Nachdenken, Forschen, Erörtern ganz anders in Bewegung als jene andere und es bedurfte derselben, um dem Denken Geschmeidigkeit und Vielseitigkeit zu geben, und für die Denkkunst, die Dialektik, und die Denklehre, die Logik, die Voraussetzungen zu schaffen.

---

[1]) Xen. Mem. IV, 6, 14. — [2]) Plat. Men. p. 98a. — [3]) Vgl. Brandis, Geschichte der Entwicklungen der griech. Phil. Berlin 1862 I, S. 235.

Insofern ist Sokrates der Begründer beider philosophischer Disziplinen, und doch liegt in seiner Auffassung und seinem Verfahren noch etwas Unbefriedigendes, weil Unbefriedigtes. Der Erkenntnisgehalt ist bei ihm noch nicht losgelöst von der darauf gerichteten Arbeit, und es tritt darum das Erarbeitete nicht endgültig heraus. Er erklärt, nichts lehren zu wollen, sondern nur die Erkenntnis zu entbinden; seine Dialektik ist geistige Hebammenkunst. Er kennt nur gemeinsames Suchen und Durchsprechen, ein immer neues Erarbeiten des Wissens, keine Ansammlung und noch weniger eine Systematisierung desselben. Er erklärt, um Belehrung angegangen, er wisse Nichts, und hat in gewissem Sinne Recht, da seine sporadische Erkenntnisarbeit nicht an der Wissenschaft ihr endgültiges Objekt sucht. So bleiben auch seine Definitionen oder Wesensbestimmungen unverbunden, gleichsam Atome des Erkenntnisinhaltes. Die Vorstellung, daß zum Erkenntniserwerbe auch Überlieferung definitiv gewonnener Erkenntnisse erforderlich sei, also eigentliches Lehren und Lernen, liegt ihm fern; von einem Wissensschatze, an dem Generationen arbeiten, oder gar von einer Erbweisheit weiß er nichts und in dieser ungeschichtlichen Auffassung der menschlichen Erkenntnisarbeit liegt seine Verwandtschaft mit den Sophisten und der Aufklärung. Diese erklären das Überlieferte für überhaupt wertlos und zur Beseitigung reif, er entzieht sich der Anerkennung desselben durch sein Vorschützen des Nichtwissens; für den Wert der Überlieferung fehlt beiden das Verständnis.

5. Analoge Licht- und Schattenseiten hat die sokratische **Weisheitslehre und Ethik**. Sokrates erneuert die den Physikern und den Sophisten verloren gegangene Weisheitsidee. Er giebt allem Wissen einen sittlichen Beziehungspunkt; darum läßt er die Physik beiseite, weil er nicht absieht, wie ihre Lehren den Menschen zur Selbsterkenntnis leiten und besser machen sollen. Auch die Mythengeschichte, also die historische Theologie, sieht er von demselben Gesichtspunkte aus an. Platon läßt ihn, gewiß in dem Sinne des historischen Sokrates, sagen: „Ich habe keine Zeit für Mythologeme; der Grund aber ist der: ich bin noch nicht so weit, die delphische

Vorschrift, mich selbst zu erkennen, zu erfüllen, und da scheint es mir lächerlich, so lange ich darin unwissend bin, fremde Dinge zu erforschen; darum lasse ich derartiges auf sich beruhen und schließe mich den gangbaren Ansichten (τῷ νομιζομένῳ) darüber an; nicht solche Dinge erforsche ich, sondern mich selbst, ob ich etwa ein Ungeheuer bin, noch vielgestaltiger und qualmverhüllter als Typhon oder ein zahmeres und unschuldigeres Geschöpf, das an göttlichem und lichtem Wesen Anteil hat" [1]). Darin spricht sich sein immer waches, gleichsam allgegenwärtiges sittliches Bewußtsein treffend aus, aber es ist doch nicht zu verkennen, daß bei diesem ausschließlichen Streben nach Selbsterkenntnis und Selbstvervollkommnung die Basis der Sittlichkeit wider ihre Natur verengert wird. Gerade das Beispiel von Typhon kann zeigen, daß die Mythen dem der Erforschung und Bethätigung des Guten sich weihenden Weisen manchen Fingerzeig zu geben vermögen. Jener Typhon ist das böse Prinzip, welches Osiris, dem Erben des Agathodämon, gegenübertritt; er ist böse geworden durch Verführung, also ein gefallener Dämon, der von der Frucht der Vergänglichkeit gekostet hat und er verführt wieder die Dämonen zum Kampfe gegen die lichte Welt des Segens, welche Osiris und Isis darstellen [2]). Darin liegt eine ganze Reihe sittlicher Verhältnisse, die der Weise zu durchdenken allen Grund hat; die schließliche Anwendung des Mythus auf das eigene Innere darf freilich auch nicht fehlen, aber die alten Weisen, die den Mythus geprägt, wußten auch das. Die Abkehrung der sokratischen Weisheitslehre von der Theologie wurde im Altertum oft gerügt, so in der Erzählung des Aristoxenos, es sei ein Inder nach Athen gekommen, habe Sokrates kennen gelernt und gefragt, worüber er philosophiere; als dieser antwortete, er forsche über das menschliche Leben, habe der Inder gelacht und gesagt, Niemand könne die menschlichen Dinge erkennen, wenn er nichts von den göttlichen wisse [3]).

---

[1]) Plat. Phaedr. p. 229e. — [2]) S. oben §. 4, 5. — [3]) Eus. Praep. ev. XI, 3, p. 511 Vig.

Ebenso ungerechtfertigt wie die Ablehnung der physischen Theologie ist auch die der Physik. Sokrates' vielfache analytische Anläufe zur Bestimmung des Wesens der Dinge würden an den synthetischen Richtlinien einer homogenen d. i. idealistischen Naturerklärung einen Halt- und Sammelpunkt gefunden haben, und es wäre, bei der Verflechtung der natürlichen und der sittlichen Welt, von Seiten der Natur auch der Lebensbetrachtung Zuwachs gekommen. Sokrates sagte freilich, Bäume seien ihm weniger lieb als Menschen, weil er sich nur mit diesen unterreden könne [1]); es ging ihm gleich sehr der Natursinn, wie der Hang zu dem einsamen Denken ab, der anderwärts die Weisen in die Wälder lockte.

Zwar fehlt seiner Natur, so gewiß sie eine philosophische war, ein intuitiver und selbst mystischer Zug nicht, aber auch dieser führt ihn nur in die Innenwelt. Sein Dämonium, eine innere Stimme, sagte ihm von Zeit zu Zeit, was er thun und lassen solle [2]). Der mystischen Theologie der Griechen und selbst ihrem Volksglauben ist die Vorstellung von einem solchen Schutzgeiste, wie sie bei den Persern in der Feuerlehre die reichste Ausbildung gefunden hatte, durchaus nicht fremd [3]). Wenn dennoch Sokrates' Ankläger dessen Glauben an das Dämonium zu einem Hauptpunkte der Anklage machten, weil er damit neue Gottheiten einführe, welche die politische Theologie nicht kenne, so erhellt daraus, daß Sokrates dem Glauben an den Schutzgeist eine fremdartige Wendung gegeben haben muß, die nur die individualistische gewesen sein kann, daß er sich einen ihm vorbehaltenen Verkehr mit der Gottheit zuschrieb. Den Mysten mußte es zudem anstößig sein, daß Sokrates ihr Lehrstück vom Schutzgeiste sich aneignete, ohne in die Mysterien eingeweiht zu sein und deren übrige Lehren anzunehmen, worin sie nur ein willkürliches Schalten mit den heiligen Überlieferungen erblicken konnten, eine Ansicht, die nicht eben unberechtigt war. Sicher muß Sokrates' theologische Inkorrektheit bei seiner Verurtheilung schwer in's Ge-

---

[1]) Plat. Phaedr. p. 230d. — [2]) Plat. Apol. p. 40b, 41d u. f. — [3]) S. oben §. 2, 6 a. E.; §. 3, 5; §. 13, 3 a. E.

wicht gefallen sein, da nicht einmal das Urteil des delphischen Apollon, das ihn als den weisesten der Griechen erklärte und das seine Verteidiger geltend machten, ein genügendes Gegengewicht bilden konnte [1]). Oder hatte der Name des *σοφός* wie der des *σοφιστής* schon seinen Vollklang verloren und wurde in ihm nicht mehr die Eusebie eingeschlossen gedacht?

Im Kampfe gegen die Sophistik mußte Sokrates auch zu den Fragen nach dem Ursprunge des Rechts und dem Wesen der Gerechtigkeit Stellung nehmen. Er tritt im Sinne des Grundgedankens der gesetzhaften Theologie für den göttlichen Ursprung des Rechts ein, welches er auf die ungeschriebenen Gesetze, die von den Göttern stammen und in jedem Lande dasselbe gebieten, zurückführt. Auf ihnen fußt die Autorität der Staatsgesetze: das Gesetzhafte ist das Gerechte: *τὸ νόμιμον δίκαιον* [2]), so daß das Gerechte nicht bloß als *φύσει* gegeben, sondern als abgeleitet von den *θεσμοί* erkannt wird, im Sinne der Pythagoreer. Im platonischen Kriton führt Sokrates die Gesetze redend ein und läßt sie der Güter gedenken, welche sie dem Leben des Einzelnen unausgesetzt spenden [3]). Ihr Ethos erscheint so als eine über dem Individuum stehende, fast persönliche Segensmacht.

So scheint das gesetzhafte Element in der sokratischen Weisheitslehre Gewicht genug zu erhalten, um die Tendenz auf individuelle Vervollkommnung zu ergänzen. Allein es ist doch nicht so. Wir erfahren nicht, wie die ungeschriebenen und die geschriebenen Gesetze dem Innenleben die Richtlinien vorzeichnen und der Bemühung der Selbsterforschung und Selbstvervollkommnung einen unzweideutigen Zielpunkt gewähren. Die subjektive Sittlichkeit assimiliert die objektive nicht zur Genüge; der Weise ist korrekt in der Einhaltung der Gesetze, aber er verinnerlicht sie nicht; im Innern hat jenes Selbst, an dem er forschend und vervollkommnend arbeitet, hat das Dämonium doch die erste Stimme.

6. Mit diesem Äußerlichbleiben des gesetzhaften Elementes der

---

[1]) Apol. p. 23b. — [2]) Xen. Mem. V, 4, 12 sq. — [3]) Crit. p. 50.

Sittlichkeit hängt nun der Intellektualismus der sokratischen Ethik zusammen. Die innere Konformierung an das Gesetz, welche die Tugend der Gerechtigkeit bildet, hat keinen besonderen Platz im Ganzen der Tugend, sondern dieses wird in der Weisheit, ja noch enger in dem Wissen, der Erkenntnis gesucht. Aristoteles konnte sagen: „Sokrates hielt die Tugenden für Wissenschaften“ (ἐπιστῆμαι), so daß ihm das Wissen von der Gerechtigkeit dem Gerechtsein gleich galt“ [1]). Das Wissen sah er als die Macht an, welche die Begierde zu bewältigen vermöge; alle Tugend ist Wissenschaft, weil es ohne Wissen kein Handeln giebt; tapfer und gerecht handeln ist ohne Wert, wenn es nicht aus der Selbstbestimmung der Vernunft erfließt [2]). Wissentlich Unrecht thun, ist besser als unwissentlich, weil doch ein Ansatz zum Wissen darin liegt und vollständiges Wissen das Unrechtthun ausschließen würde [3]). Mit vollem Wissen aber thut Niemand Unrecht; die Menschen sind unfreiwillig böse: ἄκοντες ἄδικοι [4]). So giebt Sokrates der Hetäre Theodote Aufklärungen über ihr Gewerbe, um sie durch vervollkommnete Einsicht davon abzubringen [5]).

Wie den theoretischen, so fehlt auch den ethischen Untersuchungen bei Sokrates ein synthetischer Aufzug; die Frage, was das Gute sei, kommt über die Form nicht hinaus, was es in einer besonderen Hinsicht, für diesen und jenen Menschen sei, und so erhebt sich das Gute nicht über das Zweckentsprechende, Nützliche. Die wissende Tugend wird mit der Eudämonie gleichgesetzt, und zwar bei der Darstellung Xenophons in utilitaristischem Sinne, in der platonischen mit geschickter Verschränkung des Nützlichen mit dem Schönen und Guten.

So vermag sich die Reflexion über die Sittlichkeit bei Sokrates nicht entfernt auf der Höhe zu halten, auf der sie bei den sieben Weisen und Pythagoras schon gestanden; und doch gilt jener für den eigentlichen Begründer der Ethik. In Wahrheit hat er nur

---

1) Ar. Eth. Eud. I, 5. — 2) Ar. Eth. Nic. VI, 13, III, 11 u. s. Xen. Mem. III, 9, 5. — 3) Xen. Mem. IV, 2, 19. — 4) Plat. Prot. p. 345 d. u. das. die Erklärer. — 5) Xen. Mem. III, 11.

die subjektive Seite der Sittlichkeit, ihre Wurzeln im Bewußtsein und ihre individuellen Weisungen vielseitiger als die älteren Weisen untersucht. Er hat die Ethik eine Sprache gelehrt, die sie vor ihm nicht geredet hatte, ihr einen Blick für das Kleine, scheinbar Unbedeutende, eine Beweglichkeit der Betrachtung, eine Hingabe an das individuelle Wohl und Wehe gegeben, wie dies keiner vor ihm gethan.

Es verhält sich hier wie bei dem theoretischen Gebiete. Die Ethik wie die Dialektik des Sokrates steht an Weite des Blickes und Großheit der Auffassung weit hinter dem pythagoreischen Denken zurück und bezeichnet zunächst eine Verarmung des Verständnisses für das Ideale in Natur und Leben, also eine Rückbildung des Idealismus. Aber dem beschränkten Stoffe weiß Sokrates neue Erkenntnisse und Erkenntnisweisen abzugewinnen, welche den Nachfolgern zugute kamen, denen es nun zufiel, die zu engen Schranken wieder niederzureißen und den Vollgehalt der alten Weisheit mit Anwendung der neuen Gesichtspunkte zur Geltung zu bringen.

Aber Sokrates' Dialektik und insbesondere deren Leitgedanke: das Wesen der Dinge als ein Gedankliches nnd zugleich Reales aufzusuchen, steht doch höher als seine Ethik und hätte dieser selbst zum Korrektiv dienen können. Es war ein Abfall von seinem logischen Realismus, wenn er die Erkenntnis der Gerechtigkeit dieser selbst gleichsetzte und überhaupt die sittlichen Bestimmtheiten in intellektuelle abschwächte. Konsequenterweise mußte er das Gerechte, Schöne und Gute als eigenartige gedankliche Objekte gelten lassen, welche zwar das Denken aus der Hülle der Meinungen herauszuarbeiten und als Gegenstand des Wissens hinzustellen hat, die aber darum keineswegs selbst bloßes Wissen sind. In der Ethik erscheint somit bei ihm der Grundgedanke des logischen Realismus erschlafft und nur in der Anerkennung der Objektivität der Gesetze aufrecht erhalten, welche aber auf die Individualethik keinen bestimmenden Einfluß ausübt.

7. Die Stärke des sokratischen Philosophierens ist dessen logischer Realismus, und so ist auch der Wert der Leistungen

seiner Schüler danach zu bemessen, ob sie jenen gefaßt und fortgebildet haben, oder davon abgefallen sind, womit freilich im Grunde der Meister den Anfang machte. Der völlige Abfall von dem sokratischen Kerngedanken tritt uns bei Aristipp und den Kyrenaikern entgegen. Mit Recht zählt Aristoteles Aristipp zu den Sophisten[1]. Er erneuert die Erkenntnislehre des Protagoras: es sind uns nur sinnliche Affektionen (πάϑη) gegeben, wir kennen daher nur unsere Zustände, nichts von den Dingen, und jene sind immer wahr, aber individuell verschieden, sodaß die gemeinsame Namengebung die Übereinstimmung derselben keineswegs verbürgt und im Grunde auch die Namen wertlos sind[2]. Das Gerechte und Schöne und das Böse sind hier selbstverständlich nicht φύσει, sondern νόμῳ καὶ ἔϑει[3]. Das Lustgefühl ist das einzig berechtigte Motiv des Handelns. Es ist nur konsequent, wenn der Kyrenaiker Theodoros lehrte, es gebe Nichts, was nicht unter Umständen erlaubt sei und aller Wert der Handlungen bestimme sich nach ihren Folgen, und wenn derselbe unumwunden Götter und Gottheit verläugnete[4].

Von Antisthenes, dem Gründer der kynischen Schule, hören wir, daß er wie Sokrates die Definition schätzte; er gab von ihr die Erklärung: λόγος ἐστὶν ὁ τὸ τί ἦν, ἤ ἐστι δηλῶν[5]; wenn die Angabe genau ist, so hätte schon er einen später bei Aristoteles gangbaren Terminus angewendet. Wenn er die bei der Definition leitende Frage als τί ἦν; formulierte, so liegt darin eine idealistische Vorstellung, indem der zu bestimmende Begriff als dem Dinge vorausgehend gedacht wird; es wird gefragt, wie das Ding gemeint, gedanklich vorherbestimmt war, noch ehe es dies Ding wurde, eine Vorstellung, die freilich mit der sonstigen Denkweise des Kynikers nicht im Einklange steht. Wenn er sagt, daß eine Definition nur von einem zusammengesetzten Dinge gegeben werden könne, da die einfachen (τὰ πρῶτα) nur einen Namen (ὄνομα), nicht aber einen

[1] Ar. Met. III. 2. — [2] Sext. Emp. VII, 191 sq. — [3] Diog. Laert. II 93. — [4] Ib. 97 u. 98. — [5] Ib. VI, 3.

λόγος hätten [1]), so geht er darin von Sokrates noch nicht ab, wohl aber wenn er die Definition einen Wortschwall (λόγος μακρός) nennt, da sich nur angeben lasse, wie ein Ding beschaffen, nicht aber was es sei [2]). Er drückt so die Definition zur Beschreibung herab, darum ist sein Ausspruch: „Der Anfang der Bildung (παίδευσις) ist die Betrachtung der Namen“ (ἡ τῶν ὀνομάτων ἐπίσκεψις) [3]) im nominalistischen Sinne zu fassen. Seine Liebe zu Wortspielen kann ebenfalls zeigen, daß er in dem Banne der Worte befangen blieb [4]). Zur Sophistik lenkt er zurück, wenn er behauptet, es lasse sich von jedem Dinge nur sein eigentümlicher Begriff aussagen, also es seien nur identische Urteile möglich, wozu Aristoteles mit Recht bemerkt, daß es dann keine verschiedenen Ansichten, ja so gut wie keinen Irrtum geben könne [5]). Nominalistisch ist sein Einwand gegen die platonische Ideeenlehre: „Ich sehe wohl, o Platon, das Pferd, aber nicht die Pferdheit“ (ἱππότης) [6]). Auf den gleichen Einwand des Kynikers Diogenes, er sehe den Tisch und den Becher, aber nicht die τραπεζότης und κυαθότης, soll Platon geantwortet haben: „Ganz in der Ordnung! Denn die Augen, womit man Tisch und Becher sieht, hast du, aber nicht den Verstand (νοῦς), mit dem man die τραπεζότης und κυαθότης, d. i. das Wesen des Tisches und Bechers, durchschaut“ [7]).

Gegen diese Rückbildungen der Sokratik sticht die Lehre des Megarikers Eukleides vorteilhaft ab, welcher erkennt, daß die sokratische Dialektik durch die Physik zu ergänzen sei, und der darum auch für die Bedeutung des logischen Realismus Verständnis hat. Aber diese richtige Einsicht kommt nicht zur rechten Geltung, weil er sich der eleatischen Lehre anschließt, die ihn wieder in den Nominalismus zurückführt. Er will zwar die starre Seinslehre mildern, indem er dem All-Einen ethische Prädikate zuspricht: „Das Eine, erklärt er, sei zugleich das Gute, das mit verschiedenen Namen ge-

---

1) Plat. Theaet p. 202a. — 2) Ar. Met. VIII, 3. — 3) Arr. Epict. Diss. I, 17. — 4) Beispiele bei Diog. Laert. VI, 3. — 5) Ar. Met. V, 29. — 6) Simpl. in Cat. Ar. fol. 54 b. — 7) Diog. Laert. VI, 53.

nannt wird, bald Denken (φρόνησις) bald Gott, bald Geist"[1]); aber diese Verbesserung ist keine, da er daraus den Schluß zieht, die Gegenteile jener Begriffe, also auch des Guten, seien ohne Realität. Ebenso verdirbt ihm die Seinslehre den Begriff der Tugend, denn auch diese faßt er als eine, die nur mit verschiedenen Namen genannt werde. Wie die Eleaten verwarfen die Megariker die Wahrnehmung als Erkenntnisquelle und Platon kann sehr wohl sie im Auge haben, wenn er von solchen spricht, welche „die Körperwelt und die ihr zugesprochene Wahrheit zu Staub zerrieben" (κατὰ σμικρὰ διαθραύοντες)[2]). Es bleibt auch nicht ausgeschlossen, daß sie dabei auch auf den sokratischen Allgemeinbegriffen fußten, denen gegenüber die Einzeldinge ja ebenfalls als der δόξα angehörig galten. So gut wie sie mit dem ἕν das sokratische ἀγαθόν verbanden, konnten sie „gedankliche und unkörperliche Grundgestalten", νοητὰ ἄττα καὶ ἀσώματα εἴδη, als die wahre Wesenheit betrachten, wie dies Platon an der angeführten Stelle jenen Gegnern der Körperwelt, die er „Freunde der Ideen" (τῶν εἰδῶν φίλους) nennt, zuspricht. Wie zuerst Schleiermacher annahm, hat Platon dabei die Megariker im Auge, denen alsdann zuzusprechen wäre, daß sie den logischen Realismus des Sokrates zuerst auf das metaphysische Gebiet hinübergeführt und damit unmittelbar die platonische Ideeenlehre verbreitet hätten. Freilich bedurfte es für die platonische Lehre noch eines anderen Stützpunktes, auf den keiner der im Monismus befangenen und daher dem Abgleiten in den Subjektivismus stets ausgesetzten Sokratiker Bedacht nahm, des pythagoreischen Idealismus.

---

[1]) Diog. Laert. II, 106, cf. Eus. Praep. ev. XIV, 17. — [2]) Plat. Soph. p. 246 b u. 248 a.

IV.

Platon.

Πολλὴ μὲν ἡ Ἑλλάς, ἐν ᾗ ἔνεισί που ἀγαθοὶ ἄνδρες, πολλὰ δὲ καὶ τὰ τῶν βαρβάρων γένη, οὓς πάντας χρὴ διερευνᾶσθαι ζητοῦντας τοιοῦτον ἐπῳδόν.

Platon.

§. 24.

Das herakleiteisch-mystische Element der platonischen Lehre.

1. „Auf die genannten Denker“, sagt Aristoteles in der Metaphysik, nach Besprechung der ionischen und der italischen Philosophie, „folgte die Spekulation (*πραγματεία*) Platons, welcher sich in den meisten Punkten (*τὰ πολλά*) den Pythagoreern anschloß, in andern aber eigene, von den Italikern abweichende Wege ging. Er war schon als Jüngling mit Kratylos und der herakleiteischen Lehre bekannt geworden, daß alle Sinnendinge in stetem Flusse begriffen seien, und daß es darum keine Erkenntnis von diesen geben könne und er hielt daran auch später fest. Als nun Sokrates auftrat und, mit Beiseitlassung der Natur des Alls, seine Spekulation auf das Ethische richtete, um hier allgemeine Begriffe (*περὶ τὸ καθόλου*) zu suchen und, als der erste, auf Definitionen (*ὁρισμῶν*) ausging, schloß sich Platon ihm in dem Forschen nach dem Allgemeinen an und gelangte zu der Anschauung, daß die Definitionen nicht auf

Sinnendinge, sondern auf etwas davon Verschiedenes gehen, da es von dem in steter Veränderung begriffenen Sinnlichen keinen zusammenfassenden Begriff (*κοινὸν ὅρον*) geben könne. Diese Art des Seienden (*τὰ τοιαῦτα τῶν ὄντων*) nannte er Ideeen (*ἰδέας*), das Sinnliche aber ließ er daneben (*παρὰ ταῦτα*) bestehen und danach (*κατὰ ταῦτα*) benannt werden. Durch Teilnahme (*κατὰ μέθεξιν*) lehrte er, an den Arten (*τοῖς εἴδεσι*), als den Namensträgern, hätten die vielen ihnen gleichnamigen Dinge ihr Dasein. Neu war dabei die Bezeichnung: Teilnahme, denn schon die Pythagoreer lehren, daß die Dinge auf Nachbildung (*μίμησις*) der Zahlen beruhen, Platon aber, mit verändertem Namen, auf Teilname" [1]).

In dieser für das Verständnis der platonischen Lehre grundlegenden Angabe wird auf drei Elemente derselben hingewiesen. Zunächst auf den anfänglichen und teilweise fortwirkenden Anschluß Platons an Herakleitos' Lehre vom steten Flusse der Dinge; sodann auf die Wendung, welche sein Denken durch den ethisch gerichteten, logischen Realismus des Sokrates erhielt, den Platon zum metaphysischen fortbildete, und schließlich auf die wesentliche Uebereinstimmung seiner Lehre mit dem pythagoreischen Idealismus, dem sie sich in gewissem Betrachte so anschloß, daß das Unterscheidende auf den Ausdruck reduziert werden kann.

Als den Vertreter jener Lehre vom Flusse begnügte sich Aristoteles den Herakleitos zu nennen, Platon selbst weist aber auf weit ältere Quellen zurück. Er bezeichnet sie im Dialoge Theätet als die Anschauung, welche die Weisen der Reihe nach (*πάντες ἑξῆς*) mit Ausnahme des Parmenides, und die größten Dichter (*ἄκροι τῆς ποιήσεως*) vertreten hätten, indem er als Beleg die Stelle aus Homer über Okeanos, den Ursprung der Götter und deren Mutter Tethys anführt, worin gesagt werde, daß Alles dem Flusse und der Bewegung entsprossen sei (*ἔκγονα ῥοῆς τε καὶ κινήσεως*) [1]). Daß Homer hier nur als Vermittler, nicht als Urheber kosmogonischer Lehren genannt wird, zeigt sich in der kurz

---

[1]) Ar. Met. I, 6, 1 bis 4. — [2]) Theaet. p. 156 d.

vorausgegangenen Angabe, daß die von ihm erwähnte goldene Kette des Zeus die umwandelnde und Leben spendende Sonne meine[1]). Auf noch ältere Gewährsmänner von hoher Weisheit wird später noch ausdrücklich hingewiesen, die ihre Anschauungen vor der Menge durch die Dichtung verhüllten[2]). Als Vertreter der Anschauung, daß der Okeanos die Quelle des Lebens sei, nennt Platon in anderem Zusammenhange Orpheus, welcher sang: „Okeanos, der schön fließende, begann als erster mit der Eheschließung“[3]). Es ist somit die Mysterienlehre vom Wasser als dem Elemente und Symbole der irdischen Vergänglichkeit, welche Platon von Herakleitos annahm und beibehielt.

2. Wie dieser, schließt er sich der Mysterienlehre auch in anderen Lehrstücken an. Er nennt geradezu die echten Philosophen Bakchen[4]), die wahren Weisen die in die vollkommenen Weihen Eingeführten (*τελέους ἀεὶ τελετὰς τελούμενος*)[5]) und die Philosophie die Alles erschließende Weihe (*πάντῃ τελεσιουργόν*)[6]). Die im Phädros in dichterischer Begeisterung dargestellte Lehre von der Präexistenz der Seele und die im Phädon begründete Anschauung von deren Unsterblichkeit sind grundlegende Glaubenssätze der Mysterien. Sie gehören aber zu den tiefsten Überzeugungen Platons; er kommt darauf an verschiedenen Stellen zurück, nicht nur in den genannten Dialogen, sondern auch im Gorgias, Timäos, der Politeia und sonst. Den Grundgedanken des letztgenannten großen Werkes faßt er in Worte zusammen: „Glauben wir, daß die Seele unsterblich und alles Bösen und Guten fähig ist, dann werden wir immerdar den Weg nach Oben einhalten und auf alle Weise mit bestem Wissen Gerechtigkeit üben, damit wir uns selbst und den Göttern wohlgefällig seien, solange wir hienieden weilen und dann, wenn wir den Preis davon tragen, ehrengeschmückten Siegern gleich, hier und auf der tausendjährigen Wanderung Heil erlangen“[7]).

---

[1]) Theaet. 153 d. — [2]) Ib. p. 179 c, 180 d, 181 b. — [3]) Crat. p. 402 b. — [4]) Phaed. p. 69 d. — [5]) Phaedr. p. 249 d. — [6]) Ib. p. 270 a. — [7]) Rep. X. p. 621 c, d.

Die mystische Lehre von der Präexistenz der Seele dient Platon als Erklärungsgrund der Erkenntnis, die nach ihm auf der *ἀνάμνησις*, der Wiedererinnerung an das in dem anfänglichen Verklärungszustande der Seele Geschaute beruht. Eine solche Anwendung dieses Glaubenssatzes hatte Pythagoras, für den derselbe wie für Platon Geltung hatte, nicht vorgenommen und seine Schüler suchten eine natürliche Erklärung des Erkennens; der so priesterliche italische Weise ist hier weniger Theolog als Platon, ein Beweis, daß dieser zur mystischen Theologie eine direkte, durch den Pythagoreismus nicht vermittelte Beziehung hatte.

Es ist glaubhaft, wenn berichtet wird, Platon habe auf die Frage, was die Philosophie sei, geantwortet: Die Scheidung der Seele vom Leibe[1]), und es ist charakteristisch, daß man die Darstellung seines Systems mit dem Satze von der Unsterblichkeit eröffnete[2]).

Es war die Sehnsucht nach der ewigen Heimat, die Platons Geiste seine Fittige gegeben hat, und der Drang, in der Heimat und Fremde „bei den Geschlechtern der Barbaren", den Tröster, *ἐπῳδόν*, zu suchen[3]), verlieh seiner Spekulation die Weite und Weihe, welche die Nachwelt mit Recht daran bewundert.

3. In der mystischen Theologie hat auch die Ideenlehre ihre Hauptwurzel, während ihre Nebenwurzeln in den sokratischen *ὅροι* und der pythagoreischen *μίμησις* liegen. Apollon-Pan hat das prägende Siegel (*σφρηγῖδα τυπῶτιν*), Phanes und Kore bringen das Weltsiegel hervor, das jedem Lebewesen anders und anders aufgeprägt ist. Auch Platon nennt die Ideeen als Vorbilder *τύποι* d. i. Siegel, Stempel, Prägstöcke; den Stoff, der nach ihnen gestaltet wird, *ἐκμαγεῖον* d. i. Siegelthon, Prägstoff; das Gestalten selbst: *τυποῦν*: abdrucken, stempeln, prägen[4]). Mit *ἀρχή* wird *τύπος* verbunden in dem Ausdrucke: *ἀρχή τε καὶ τύπος τις τῆς δικαιοσύνης*[5]); auch gleichbedeutend mit *νόμος* wird es

---

[1]) Hipp. Ref. VI, 25 fin. — [2]) Diog. L. III, 67. — [3]) Phaed. p. 78 d. — [4]) Vgl. Tim. p. 50 c, d. — [5]) Rep. IV. p. 443 c.

gebraucht: τύπος τῆς θεολογίας, παιδείας τε καὶ τροφῆς[1], ganz wie im orphischen Hymnus auf den Nomos, wo dieser σφρηγὶς δικαίη genannt wird[2]). Die Ideeen erinnern in manchen Stellen Platons an die νόμοι ὑψίποδες ἐν αἰθέρι τεκνωθέντες des Sophokles[3]). Das Wort ἐκμαγεῖον heißt sowohl Prägstoff als prägendes Siegel[4]), wie ja auch unser Wort Siegel das Prägende und das Geprägte ausdrückt. Eine Verbindung dieser Ausdrücke zeigt die Stelle der „Gesetze“: „Dies möge als Gesetz, Stempel und Siegel aufgestellt sein“: κείσθω νόμος ἡμῖν καὶ τύπος ἐκμαγεῖόν τε[5]).

Mehrfach wendet Platon das Wort ἐπισφραγίζεσθαι, aufprägen, an. So im „Staatsmann“ in Verbindung mit ἰδέα: „Wir müssen die Staatskunst auffinden, von den andern Künsten absondern und ihr eine einheitliche Gestalt aufprägen“: ἰδέαν αὐτῇ μίαν ἐπισφραγίσασθαι[6]); mit γένος verbunden im Philebos: „Wiewohl auch das Unbestimmte viele Arten zeigte, so erscheinen sie doch als Einheit, indem ihnen das Gattungsmerkmal, das Mehr oder Minder, aufgeprägt ist“: ὅμως δ'ἐπισφραγισθέντα τῷ τοῦ μᾶλλον καὶ ἐναντίου γένει ἓν ἐφάνη[7]). Für das Erkennen eines Gattungsmerkmals wird das Wort im Phädon gebraucht: „Alles, was wir mit dem Begriffe des Seienden stempeln“: ἅπαντα, οἷς ἐπισφραγιζόμεθα τοῦτο ὃ ἔστιν[8]). Geradezu im Sinne von Begriff oder Gedanke wird σφραγίς angewandt: ὃ μὴ οἶδε, μηδ' ἔχει αὐτοῦ σφραγῖδα[9]). Daß dies Wort in der Lehre von den lyrischen Nomen die Bedeutung von Grundgedanke, Inbegriff hatte, wurde früher bemerkt[10]); solcher Sprachgebrauch zeigt, daß die begriffliche Wendung, welche Platon der Anschauung an den vorbildenden Siegeln gab, schon vorbereitet war.

Der gangbarste platonische Ausdruck für Vorbild ist παρά-

---

[1]) Ib. II p. 379a, b, 380c. IV, p. 412b. — [2]) Orph. hy. 64, 2. — [3]) Oben §. 13, 3. — [4]) Legg. VII. p. 800. — [5]) Legg. VII, p. 801d. — [6]) Pol. p. 258c. — [7]) Phil. p. 26d. — [8]) Phaed. p. 75d. — [9]) Theaet. p. 192a. — [10]) §. 2, 4. am Ende.

δειγμα[1]), wobei nicht sowohl das Abprägen als das Nachahmen eines Musters vorschwebt; diese Vorstellung gehört mit der des Werkmeisters, δημιουργός, zusammen. Jener Ausdruck bezeichnet aber auch das Vorbild als Richtschnur, Gesetz, daher seine Verbindung mit νόμος: κατὰ νόμους ζῆν κατὰ παράδειγμα[2]).

Überall liegt hier eine ältere Terminologie zugrunde; kommen ja doch auch ἰδέα und ὕλη in einer orphischen Dichtung vor, wo gegen die „vielförmigen Gestalten, ἰδέαις πολυμόρφοις, der heilige Baustoff", ὕλη ἱερή, ausgetauscht wird[3]).

Wenn die Mysterienlehre in Übereinstimmung mit den morgenländischen Anschauungen alle Vorbilder der Dinge aus einem einzigen, dem göttlichen Inbegriffe der Wahrheit und Reinheit, welche der Wirklichkeit vorausgeht, ableitet, wie dies die Mythen von dem Urbilde der Paut, von Moymis, vom Honover, die Lehre vom Vedaworte, u. a. zeigten[4]), so treffen wir dieselbe Vorstellung bei Platon, bei welchem das Urbild des Alls das ζῶον παντελές, ἀΐδιον, der θεὸς νοητός ist[5]), und selbst die menschliche Gestalt dieser Gottheit ist in der Darstellung im Timäos noch deutlich zu erkennen[6]). Hier schöpft Platon unmittelbar aus der Mysterienlehre, und weder Herakleitos noch Pythagoras machen sich als Vermittler geltend. Es sind die erhabensten Gedanken der physischen Theologie, die uns in der platonischen Anschauung entgegentreten, daß der Kosmos das Nachbild einer ewigen gedanklichen Lebens- und Lichtgestalt sei, gerade wie die Zeit ein Nachbild der Ewigkeit ist[7]). So ist der Kern der Ideeenlehre eine Intuition der Vorzeit und erst bei ihrer dialektischen Ausarbeitung leistet Sokrates seine Dienste; das Umgekehrte, daß Platon von dem logisch-dialektischen Momente ausgegangen und damit nachträglich das intuitive, „mythische" verbunden habe, ist ganz undenkbar, wie ja auch Aristoteles den sokratischen Einfluß als einen dazukommenden bezeichnet.

---

1) Tim. p. 37 d, 38 b, Rep. IX, p. 594 u. f. — 2) Prot. p. 326 d. — 3) Orph. hy. 25, 3; oben §. 13, 5. — 4) Oben §. 4, 3; §. 5, 2; 6, 2; 7, 3. — 5) Tim. p. 30 d, 92 c. — 6) Tim. p. 33 sq.; unten §. 28, 4. — 7) Tim. p. 37 d, 38 c.

4. Wie mit der Intuition von den Weltsiegeln, so hängt die Ideeenlehre auch mit dem Glaubenssatze an *die Unsterblichkeit* zusammen und hat in diesem sozusagen ihre Herzwurzel. Wenn die Seelen präexistente Wesen sind, so sind die Ideeen präexistente Wesenheiten; jene sind das Ewige im Menschen, diese das Ewige in den Dingen; beide haben ihre Heimat in einer höheren Welt; jene sind aus ihr niedergestiegen in die Erdenwelt, diese sind für die Erdenwelt die Quelle des Lichtes und der Ordnung. Beide waren einmal in dem überhimmlischen Orte beisammen, wo die Seelen die Urbilder geschaut haben, um auf ihrem Gange durchs Leben von diesen Erinnerungen zu zehren[1]). Das Argument im Phädon, daß die Seele unsterblich ist, weil sie die ewigen Wesenheiten geschaut hat und sich ihrer zu erinnern vermag[2]), gestattet auch die Umkehrung: weil die Seele ewige Gedanken in sich trägt, muß es eine gleich ihr ewige Welt geben, wo sie dieselben in sich aufgenommen hat.

Wenn Platon die *Ewigkeit* der Ideeen so nachdrücklich betont, so bestimmt ihn dazu nicht sowohl die Vorbildlichkeit derselben, als vielmehr ihre Verwandtschaft mit dem ewigen Urbilde des Alls und den unvergänglichen Seelen. Dieselben Begriffe: ἐνταῦθα und ἐκεῖ bezeichnen bei ihm den Gegensatz vom Erdenleben und Jenseits und zugleich den von Sinnenwelt und Ideeenwelt[3]).

Nicht bloß in diesen Grundanschauungen, sondern auch in vielen Einzelheiten zeigt sich der Anschluß Platons an die Mysterienlehre. Wir begegnen bei ihm den Symbolen der Mischkessel, κρατῆρες, aus denen die Welt gemischt wird[4]), sowie der Vorstellung von der Höhle, welche die Erdenwelt bedeutet[5]). Die ἄλυτοι δεσμοί des Timäos können wohl an die goldene Kette, die androgynen

---

1) Phaedr. p. 247 sq. u. 251 a. — 2) Phaed. p. 73 sq. — 3) Ersteres Apol. p. 40e, 41b. Rep. I. p. 330d, V. p. 451b; letzteres Theaet. p. 176a. Phaedr. p. 250a; ebenso in Aristoteles' Darstellung der platonischen Lehre Met. I, 9 u. III, 6. — 4) Tim. p. 41d.; vgl. Porph. de antr. Ny. 30. — 5) Rep. VII, in.

Wesen des Symposion an das Mannweib Metis erinnern. Auch das Bild vom Weben für das Schaffen des Endlichen hat Platon: der Demiurg gebietet den geschaffenen Göttern dem Unsterblichen das Sterbliche anzuweben, „ein Kommentar", wie Proklos sagt, „zu der orphischen Theomythie und ihren ewigen Webstühlen"[1]). Wenn der Demiurg der Vater, der Weltstoff die Mutter genannt wird, so blickt das Verhältnis von Phanes und Kore deutlich genug durch. Der platonische Eros ist kein anderer als der der Mysterienlehre, der Vermittler des Ewigen und Zeitlichen; seine Eltern Poros und Penia sind die kosmischen Potenzen, welche die Theologen Koros und Chresmosyne nennen[2]).

Mit der mystischen Grundstimmung Platons kann es wohl zusammenhängen, daß er sich in der Zeit des Verkehrs mit den Herakleiteern den Zweigen der Poesie widmete, welche auf dem Dionysoskulte erwachsen sind: dem Dithyrambus und der Tragödie[3]): befruchtet von den Lehren des ephesischen Mystikers, mag sich der tiefsinnige Jüngling den bakchischen Dichtungsformen zugewendet haben, um in Gesängen die mächtigen Anregungen austönen zu lassen, die ihm jener gegeben hatte.

Wie immer die Mysterienlehre auf ihn eingewirkt haben möge, es ist ein Zug echter Mystik, der seine Gedankenbildung durchdringt, jener Mystik, die den spekulativen Geist entbindet, indem sie die Seele gewiß macht, daß sie an der Wahrheit Gottes und der Welt nicht bloß durch die Sinne und den reflektierenden Verstand, sondern auf unmittelbar geheimnisvolle Weise teil hat. Wenn Platon die Gottheit *ἐπέκεινα τῆς οὐσίας*: hinausliegend über alle Wesenheit nennt[4]), wenn er es als das höchste Glück der Seele preist, daß sie ihr Auge aufschlage zur Quelle des Lichtes[5]), wenn ihm die Ahnungen einer andern Welt, einer unaussprechlichen Vollkommenheit die Grundlinien seiner ganzen Welterklärung geben, so ist er

---

[1]) Tim. p. 41 d, Procl. in Tim. p. V, p. 307. — [2]) Plat. Conv. p. 203. Plut. de *EI* 9. — [3]) Diog. L. III, 5. Ael. Var. hist. II, 30. — [4]) Rep. VI, p. 509 c. — [5]) Rep. VII, p. 540 a.

ein Geistesverwandter der Jogasuchenden und jener Schriftgelehrten, denen sich „die Gärten der Wonne“ erschlossen.

Seiner Erkenntnislehre kann man unschwer Folgerungen abgewinnen, die sie als eine Schwester der vedantischen erscheinen lassen[1]); seine Ethik geht sozusagen eine lange Strecke mit der Jogalehre parallel[2]); seine Eschatologie bleibt hinter den Intuitionen der Kabbalah nicht zurück.

Platon ist Mystiker, wie jeder tiefe Denker, aber er ist auch der Erbe des pythagoreischen Idealismus und des sokratischen Realismus, und der erstere giebt ihm im Gesetzesbegriffe, in dem Ideale der Eusebie und Eunomie, der letztere in seinem liebevollen Eingehen auf das Nächste und Gegebene, sowie in seinem Zuge zur individuellen Vervollkommnung die Winke, die ihn den Irrgarten des Mystizismus vermeiden lassen. Die Verbindung dieser Elemente macht Platon zum größten Theologen der Griechen und auf dieser Größe beruht wieder seine Bedeutung für die Philosophie.

---

1) Unten §. 29, 4. — 2) §. 30, 1.

§. 25.

Das sokratische Element.

1. In demselben Dialoge Theätet, in welchem Platon der Lehre vom Flusse der Dinge ein hohes Alter und Vertretung durch weise Männer zugesteht, erhebt er gegen die Verwirrung Einspruch, welche die Herakleiteer anrichten, wenn sie auch die Erkenntnis als im ewigen Flusse begriffen ansehen. Die Überzeugung, daß es in der Erkenntnis etwas Festes geben müsse, hatte ihm Sokrates gegeben oder befestigt, der, unbeirrt von dem Spiele, welches die Sophisten mit den Erkenntniswerten trieben, solche Werte aus dem Gewirre der Meinungen herauszuarbeiten bemüht war. Er ging darauf aus, Denkinhalte zu gewinnen, die ihre Geltung in sich haben, mögen sie auch im Geiste der Menschen durch Meinungen verhüllt werden und im Wechsel der Ansichten zu schwanken scheinen. Er suchte ein Objektiv-gedankliches als Maß des subjektiven Denkens in der richtigen Überzeugung, daß nur, wenn ein solches vorhanden ist, von Wahrheit und Irrtum gesprochen werden dürfe, daß aber der Mensch der Wahrheit nicht entraten könne, weil sie mit der Weisheit und dem Guten untrennbar zusammenhänge. Diese Anschauung nahm Platon von Sokrates an, aber während dieser sich begnügt hatte, da und dort zur Erfassung des Wesens und Begriffes einer Sache vorzudringen, ging Platon, von einer weit umfassenderen Anschauung herkommend, auf das Ganze der Erkenntnis aus. Man kann nicht sagen, daß er in seinen Ideeen die ὅροι des Sokrates objektivierte, denn eine objektive Geltung hatte auch dieser den Denkinhalten zugeschrieben, so gewiß er der nominalisti-

schen Willkür der Sophisten gegenübergetreten war; das Neue, was Platon zubrachte, war dies, daß er die einzelnen Denkinhalte zu einer Totalität, einer gedanklichen Welt verknüpfte, und die ὅροι wurden zu Ideeen durch die Einreihung in ein, wenn auch nur postuliertes System oder einen Organismus des Erkenntnisinhaltes, des *γένος νοητόν*. Für Sokrates war das Allgemeine oder der Begriff der Schlußpunkt der Untersuchung; er war gewiß, in ihm das Wesen der Sache, also ein Objektives, ergriffen zu haben, aber er zog nicht den Rückweg vom Allgemeinen zum Besonderen, vom Wesen zu dessen Erscheinung in Betracht. Platon unternahm es, dieses nur analytische Vorgehen durch ein synthetisches zu ergänzen und dies führte ihn auf jenen Begriff der Teilnahme, welcher erklären soll, wie die Ideeen ihren Bannkreis über die Einzelwesen und die Erscheinungen ausbreiten. In der Idee ist das Wesen des Dinges beschlossen, wie an ihr der Name haftet; und was den Dingen Dasein, Erkennbarkeit und Benennung verschafft, ist die Teilnahme an der Idee.

2. Diesen erweiterten und vervollkommneten sokratischen Realismus mußte nun Platon mit den von andern Denkern vertretenen Vorstellungsweisen auseinandersetzen und an diesen sich messen lassen, da er nicht wie Sokrates seine Reflexion auf das Ethische beschränkte, sondern zur Welterklärung vorzudringen den Beruf fühlte. Die Schriften, in welchen er sich dieser Aufgabe unterzieht, sind die Dialoge: Theätet, Sophist und Parmenides, und die Lehren, mit welchen er sich darin auseinandersetzt, sind: die Erkenntnislehre des Protagoras, die herakleiteische Lehre vom Flusse, der Materialismus der Physiker, die sokratisch-eleatischen Anschauungen der Megariker und der Eleatismus selbst. Die Stellungnahme zu diesen Ansichten erlegt ihm die Notwendigkeit auf, sein Prinzip von verschiedenen Seiten zu beleuchten.

Gegenüber der sophistischen Erkenntnislehre erscheinen die Ideeen als der Halt aller Erkenntnis, ohne welchen es kein Wissen und keine Wissenschaft gäbe. Nicht die menschlichen Gedanken sind das Maß der Dinge, vielmehr ist das in den Ideeen liegende Wesen

der Dinge das Maß der menschlichen Gedanken. An der Thatsache des Wissens, der Wissenschaft, zerschellen die Sophismen, welche alle Erkenntnis als subjektive Eindrücke, bloßes Namenwerk ausgeben möchten. In dieser Hinsicht vollendet Platon das Werk des Sokrates von höheren Gesichtspunkten, mit vollkommneren Mitteln, als dieser sie besaß, da er die objektiv-gedanklichen Maße nicht als Ideeen anzuschauen vermochte.

Gegenüber dem Flusse der Dinge, der jedes Beharrende in sich auflöst und ein eigentliches Sein ausschließt, sind diese das wahrhaft, vollkommen Seiende, *τὸ ὄντως ὄν*, *τὸ παντελῶς ὄν*; gegenüber den vergänglichen Wesen des Weltumtriebes sind sie die ewigen Substanzen, *ἀΐδιοι οὐσίαι*; gegenüber den Mischungen, die jener herbeiführt, sind sie das reine Seiende, *τὸ εἰλικρινὲς ὄν*, gegenüber dem Vielfachen sind sie das *ἓν ἐπὶ πολλῶν* (nach aristotelischem Ausdrucke), gegenüber dem Vielförmigen sind sie das Eingestaltige, *μονοειδές*, gegenüber den Relationen und Verflechtungen in denen die Sinnendinge stehen, sind sie das Selbständige, *τὸ αὐτὸ καθ' αὑτό*, gegenüber dem Formlosen sind sie die Form, *εἶδος*, gegenüber dem Einzelnen sind sie die Gattung oder Art, *γένος*, oder mit dem Worte, das auch die Form bedeutet: *εἶδος*, gegenüber dem Unvollkommenen sind sie die Vorbilder, Grundgestalten, *παραδείγματα*, *ἰδέαι*.

Die Ideeen bilden den Halt des Daseins, wie sie den Halt der Erkenntnisse bilden. Die Sinnenwelt ist allerdings fließend, unstet, widerspruchsvoll und darum nur Gegenstand des Meinens, der *δόξα*, nicht des Wissens. Aber sie ist nicht die ganze Welt, sondern hat ihre Ergänzung in dem beharrenden, steten, lautern Dasein der Ideeen, der Gegenstände des Wissens.

Gegenüber den Materialisten, „die Alles aus dem Himmel und dem Unsichtbaren zur Erde niederziehen, indem sie Felsen und Eichen förmlich mit den Händen umklammern, und steif und fest behaupten, nur das sei, was Berührung und Anfassen gestatte, und Körper und Wesen sei eines und dasselbe, den aber, welcher sagt, es gebe auch Unkörperliches, tief verachten und nichts weiter hören

wollen“ [1]) — macht Platon mit Recht zunächst die sittlichen Mängel geltend, aus denen solche Verirrungen entspringen: solche Leute muß man, wenn das angeht, erst besser machen, ehe man sie mit Gründen bekämpft [2]); als entscheidenden Grund gegen sie aber führt er an, daß mit den Körpern ein nicht-sinnliches Element untrennbar mitgegeben sei (*ξυμφυὲς γεγονός*), nämlich die **Kraft**, **δύναμις**, und daß man in gewissem Sinne sagen könne, daß das Seiende nichts anderes als Kraft ist [3]). Der Körperwelt gegenüber sind also die Ideeen Kräfte; dem Wahrnehmbaren, *αἰσθητόν*, gegenüber sind sie ein Denkinhalt, ein Intelligibles, *νοητόν*.

Gegenüber der Lehre der **Megariker**, „der Freunde der Ideeen“, welche solche zugeben, aber durch die schroffe Scheidung zwischen dem unveränderlichen Einen und der veränderlichen Welt ihnen den Spielraum benehmen, macht Platon noch bestimmter die wirkende Kraft der Ideeen geltend, welche Bewegung, Leben, Seele und Bewußtsein (*φρόνησις*) haben und nicht als ein Unbewegtes, „des Hehren und Heiligen: des Geistes Entbehrendes“ zu denken seien [4]).

So wird die kosmologische Intuition von den Siegeln Zug um Zug der spekulativen Bearbeitung im Geiste der sokratischen Denkkunst unterzogen, aber Platon muß dabei auf einen Punkt stoßen, wo diese nicht mehr ausreicht. Es ist die Auseinandersetzung mit dem Eleatismus.

3. Gegenüber dem eigentlichen **Eleatismus** bemüht sich Platon für die Vielheit der Ideeen Boden zu gewinnen, indem er zu zeigen versucht, daß in dem Einen selbst eine Vielheit gesetzt sei, da es als seiend durch die zwei Begriffe: Sein und Eins, also nicht mehr streng als Einheit gedacht wird [5]).

Die mystische Grundanschauung Platons hatte aber zur eleatischen Lehre eine viel zu nahe Verwandtschaft, als daß ihr Verhältnis durch dialektische Bestimmungen derart zur Genüge hätte

---

[1]) Soph. p. 246 a. — [2]) Ib. p. 246 d. — [3]) Ib. p. 247 d, e. — [4]) Ib. p. 248 d. — [5]) Ib. p. 244 c.

geregelt werden können. Parmenides ist der Vollender der Mystik, in deren erstem Stadium Herakleitos stehen bleibt; er schreitet vom niedern Brahman zum höhern fort, der Weltumtrieb wird bei ihm zum bloßen Scheine für die Sinne, während das Denken das unentwegte Eine ergreift. Platon spricht mit hoher Achtung von Parmenides: „Er scheint mir“, läßt er Sokrates sagen, „mit Homer zu reden, ehrwürdig und gewaltig zugleich; ich lernte ihn kennen, als ich noch sehr jung und er schon sehr alt war, und er schien mir Tiefsinn und edlen Geist zu besitzen; ich fürchte deshalb, daß wir seine Aussprüche nicht verstehen und noch weniger vermögen werden, in deren Sinn einzudringen“ [1]). Im Dialoge Parmenides führt der greise Denker mit dem jugendlichen Sokrates das Gespräch und macht gegen die Ideenlehre Einwendungen, welche Sokrates nicht, wie wir dies in andern Dialogen finden, widerlegt, so daß, da auch die All-Eins-Lehre Bedenken unterzogen wird, die Unterredung ohne Ergebnis bleibt. Parmenides zeigt [2]), daß die Ideen einerseits mit den Sinnendingen untrennbar verwachsen sind und andrerseits in den Gedanken des Subjekts aufgehen und so keine wirkliche Mittelstellung einnehmen. Auf ihre Vollkommenheit, zeigt er, darf man nicht pochen, denn neben den Ideen des Schönen, Gerechten und Guten muß es auch solche des Haares, des Lehmes und des Schmutzes geben. Die Teilnahme der Sinnendinge an den Ideen ist ein Aufteilen dieser unter jene; die Idee ist über eine Mehrheit hingebreitet wie ein Segeltuch über mehrere Personen. Die Ideen sind aber auch nicht gegen die willkürlich vom Subjekte erzeugten Begriffe abzugrenzen; wenn der Blick auf das Große die Idee der Größe erzeugt, so läßt sich wieder die Größe und das Große unter eine neue Idee zusammenfassen und so fort, wodurch Begriffe entstehen, die unser Erzeugnis sind und doch auf Seiendes gehen. Das Subjektive der Ideen zeigt sich auch darin, daß ihre Relationen andre sind, als die der Wirklichkeit; Herrentum und Sklaventum hängen anders zusammen, als der Knecht von seinem

[1]) Theaet. p 183 e. — [2]) Parm. p. 130—135.

Herrn abhängt. Sind die Ideeen nicht gegen die Sinnendinge abzugrenzen und sollen diese doch an ihnen Anteil haben, dann sind sie selbst Idee, dann besteht alles aus Gedanken und ist denkend (ἐκ νοημάτων ἕκαστον εἶναι καὶ πάντα νοεῖν); sind sie nicht gegen unsere Gedanken abzugrenzen, dann muß den Dingen Teilnahme an diesen zugeschrieben werden, sodaß sie unsere Gedanken sind, aber doch ungedankliche (νοήματα ὄντα ἀνόητα)[1]. Damit war für Platon ein Dilemma gegeben; er konnte, ohne dem sokratischen Realismus untreu zu werden, weder die spirituell-monistische Anschauung teilen, daß Alles aus denkenden Gedanken besteht, was nachmals die neuplatonischen Mystiker guthießen, noch die subjektivistische, daß die Dinge unsere Gedanken sind.

4. Wo die Gedankenbildung von der bis zum Ende vorschreitenden mystischen Kontemplation beherrscht wird, ist der Begriff eines das Göttliche und die Endlichkeit auseinanderhaltenden und zugleich verbindenden Mittelgliedes, also dasjenige, worauf der Idealismus ausgeht, nicht vollziehbar. Das Eine, dem allein die Existenz zugesprochen wird, verlangt als seinen Gegensatz die Vielheit, welche das Dasein bloß zu Lehen trägt und nur scheinbar besitzt; dem Einen gegenüber ist die Vielheit unwirklich, mag sie nun von den Sinnendingen gebildet werden oder von den Ideeen. Alle Begriffe von dem Vielen haben nur die Geltung von Namen; gleichviel ob diesen Namen gegenüber den benannten Dingen Selbständigkeit zugesprochen wird oder nicht, dem Einen gegenüber bleiben sie unselbständig. Das νοητόν sträubt sich, in einen κόσμος νοητός sich zu verzweigen, der mehr wäre als ein Widerschein des Einen, und der Reflexion einen festen Standort zur Erklärung der sinnlichen Wirklichkeit gäbe.

Es ist anziehend und lehrreich zu sehen, wie auch die indische Spekulation eine Ideeenlehre hervorgebracht hat, ohne daß dadurch ihr streng monistischer Charakter berührt würde. Die Vedantalehrer erblicken im Veda das Ursiegel oder Archetyp der Welt: jedes

---

[1]) Parm. 132 c.

Wort des heiligen Textes ist nun wieder ein Siegel und das Vorbild einer ganzen Klasse vergänglicher Wesen, die mit ihm den Namen teilen. Wenn im Veda das Wort Kuh vorkommt, so ist damit nach dieser Lehre nicht ein einzelnes, vergängliches Tier gemeint, sondern das „Objekt des Wortes“, çabda-artha, die ganze Art, âkṛiti, welches Wort wie εἶδος zugleich Art und Form bezeichnet. Diese ist wie der Veda selbst ewig, während das Einzelwesen, vjakti, vergänglich ist. Das Gleiche gilt sogar von den Göttern, und auch Indra, Vasu u. s. w. sind nur als Arten, nicht als Individuen im Veda genannt und der Ewigkeit des Vedawortes teilhaft. Diese Arten oder Formen, also Ideeen, bleiben nun auch in dem Wechsel der Weltperioden bestehen, schweben dem jedesmaligen Demiurgen, îçvara, vor und bewirken als Kräfte, çakti, daß die neue Welt wieder der alten gleicht, und so erneuert sich immer wieder das Hervorgehen der Individuen, entsprechend dem Gebrauche der Schriftworte, welche vor der Welt im Geiste des Schöpfers da waren [1]).

Hier hat die Ideeenlehre am Vedaworte eine autoritative Stütze, wie sie ganz außerhalb des Gesichtskreises Platons lag, und doch vermag sie den Monismus nicht zu überwinden. Der Veda gehört ja dem Dharmakanda, der niedern Stufe der Vollkommenheit an, und wer zum Dschnana fortschreitet, läßt ihn samt den Vorbildern der Welt hinter sich in der Welt des Scheines zurück. Wie viel leichter konnte der parmenideische All-Eins-gedanke die Vorbilder Platons in sich auflösen, die nicht einmal den Rückhalt eines heiligen Textes hatten. Die sokratische Lehre konnte Platon die Überzeugung rege erhalten, daß die Ideeen doch festzuhalten seien, weil Sittlichkeit und Wahrheit auf ihnen ruht, aber ihm keinen Fingerzeig geben, sich aus dem Monismus herauszuarbeiten. Dies vermochte nur die pythagoreische Grundanschauung, welche, in der Vorstellung eines vor- und überweltlichen Gottes wurzelnd, das Eine über den Gegensatz zu dem Vielen heraushebt, und dafür das

[1]) Deussen, System des Vedanta, S. 73 f.

πέρας, das Einende, einsetzt, dem gegenüber nun das Viele als das der Einung und Gestaltung harrende ἄπειρον erscheint. Nur auf dem πέρας konnte die Ideenlehre bleibend Fuß fassen; nicht das eleatische Sein ist ein Damm gegen den Fluß der Dinge, denn es stammt aus derselben Gedankenbildung wie dieser, sondern nur ein konstitutives, dem Sonderdasein gleichsam Vollmacht gebendes, gedankliches Element.

5. Reichte die sokratische Dialektik nicht aus, den mystischen Grundzug des platonischen Denkens zu ergänzen und dasselbe in der Bahn des Idealismus zu erhalten, so bot sie ihm doch wertvolle Mittel zur Durcharbeitung des intelligiblen Gebietes dar. Wenn die platonische Dialektik eine Denklehre in Angriff nehmen konnte, so geschah dies auf Grund der sokratischen Vorarbeiten. Zwar ist auch hier ein pythagoreischer Beitrag nicht zu unterschätzen: wenn Platon mathematische Erörterungen einflicht, so ist dabei nicht Sokrates sein Vorbild, und wir können nicht ermessen, wie weit auch in seinen Definitionen ein Einfluß der pythagoreischen Denkübung vorliegt, aber das attische Salz ist doch allenthalben herauszuschmecken. Platon ergänzte die sokratische Induktion und Definition durch die Deduktion und Division und besonders die letztere bildete er zu einer eigenen Denkform aus[1]).

Nicht minder wichtig als diese Anbahnung der Denklehre war die Fortbildung des sokratischen Realismus in der Richtung, daß Platon die Denkinhalte in ihrer Verknüpfung zu Organismen ins Auge faßte. Er spricht im Phädros in diesem Sinne von der Rede, und es gilt dies von jedem geistigen Gebilde: es ist ein Lebewesen, ζῷον, welches Kopf und Fuß, Mittel- und Endglieder hat[2]); die Rede des Wissenden, d. i. das echte Geisteswerk, ist lebendig und beseelt und die Fixierung durch die Schrift sollte ihr nichts von diesem organischen Charakter abbrechen, sondern nur Merkzeichen für das Behalten bieten[3]). Ein solches

---

[1]) Phaedr. p. 265 sq. 270 d, 277 b κατ' εἴδη μέχρι τοῦ ἀτμήτου τέμνειν, Polit. p. 285 a. — [2]) Phaedr p. 264 c. — [3]) Ib. p. 276 a.

Werk ist ein Samenkorn, das in den empfänglichen Geistern aufgeht und zur Pflanze wird, die wieder Samen trägt [1]). Um es herzustellen, ist erforderlich, in einer Idee einen weitverstreuten Stoff überblickend zu sammeln (*εἰς μίαν ἰδέαν συνορῶντα ἄγειν τὰ πολλαχῇ διασπαρμένα*) [2]). Das Geisteswerk ist wie die Idee einheitlich und doch in viele Einzeldinge eingewachsen (*ἓν καὶ ἐπὶ πολλὰ πεφυκός*) [3]). Wer es herstellen will, muß diese Struktur mit Sorgfalt einhalten und darf keine sachwidrigen Trennungen vornehmen, sondern muß nach der Natur teilen: *τέμνειν κατὰ φύσιν* [4]), damit er nicht einem schlechten Koche gleiche, der das Tier nicht nach den Körperteilen zerlegt, sondern die Knochen zerbricht [2]). Nach Gliedern, wie ein Opfertier, muß ein geistiger Inhalt zerlegt werden [5]).

Was von Geisteswerken gilt, hat auch Geltung von ganzen Wissenschaften und Künsten. Die Heilkunde ist nicht das Wissen um die Wirkungen verschiedener Heilmittel, sondern die Einsicht in die Verhältnisse der Heilung; jenes ist Außenwerk der Heilkunde, *προ ἰατρικῆς*, diese hat *τὰ ἰατρικά* zum Gegenstande; die Tragödie ist nicht ein Aggregat von Effektmitteln, sondern ein Ganzes, das sich zu jenen wie die Harmonie zu den Tönen verhält, und erst *τὰ τραγικά* konstituiert, während jene Außenwerke der Tragödie, *πρὸ τραγῳδίας* sind [6]). Die höhern Wissenschaften und Künste (*ὅσαι μεγάλαι τῶν τεχνῶν*) weisen aber auf einen höhern Zusammenhang hin: „sie bedürfen vielfacher Erörterung und der Erforschung höherer Regionen der Natur (*ἀδολεσχίας καὶ μετεωρολογίας φύσεως πέρι*) weil erst daher der Gedankenaufschwung und die alles erschließende Weihe (*τὸ ὑψηλόνουν καὶ πάντῃ τελεσιουργόν*) stammen“ [7]). Platon erörtert, worin ihm Sokrates auch vorausgegangen war, öfter das Verhältnis verschiedener Wissenschaften und Künste zu einander in dem Sinne, daß er sie als organische, in einander verschränkte Ganze auffaßt; so im „Staats-

[1]) Phaedr. p. 276 b. — [2]) Ib. p. 265 d. — [3]) Ib. p. 266 b. — [4]) Crat. p. 387. — [5]) Pol. p. 285 a. — [6]) Ib. p. 268 a—e. — [7]) Ib. p. 270 a.

mann“ bei der Untersuchung der Staatskunst und in der Poesie bei der Darlegung des Studienplanes.

Damit wird der Gehalt der mythischen Vorstellungen von den verschwisterten Musen und von der Substanzialität des Glaubensinhaltes und seiner Urkunden wissenschaftlich gefaßt, zugleich aber der Ideeenlehre eine wichtige Ergänzung gegeben. Wenn sie lehrt, daß dem Realen ein Gedankliches zugrunde liegt, so weisen jene Betrachtungen nach, daß auch umgekehrt ein Gedankliches, wie ein Geisteswerk oder eine Wissenschaft, ein Reales ist, ein Gedankending, *νοητόν*, aber doch nicht aus willkürlichem Denken erwachsen, sondern sein Gesetz und organisches Prinzip in sich tragend. Neben die *Ideeen* als die Prinzipien der Dinge, treten hier die *Idealien*, mit dem Bewußtsein noch enger verwachsen als die Ideeen, aber doch nicht dessen Erzeugnisse, sondern Inhalte, Güter, Mächte, die ihrerseits das Bewußtsein bestimmen, *λογικαὶ δυνάμεις*, wie sie nachmals Aristoteles nannte.

Diese Vorstellung ist bei Platon wesentlich durch die sokratische Dialektik begründet und kehrt wie diese ihre Spitze gegen die Sophistik und die ihr erwachsene Rhetorik, welche in nominalistischer Weise die Idealien als Machwerke der Willkür ansah.

---

§. 26.

Das pythogoreische Element.

1. Wie Platon den Ausweg aus dem Monismus gefunden hat, giebt er im Dialoge Philebos an. Er läßt dort Sokrates des Problems gedenken, das seinem Wesen nach das wunderbarste ist (λόγον φύσει πως πεφυκότα θαυμαστόν) und alle Menschen heimsucht, auch wenn sie nichts davon wissen wollen, das Problem, wie denn das Eine Vieles und das Viele Eines sein möge[1]). Es ist uralt und altert doch nicht und kommt niemals zur Ruhe, und wenn ein jugendlicher Geist daraufstößt und seinen Reiz kostet, so hat er seine Freude daran, wie an einem Schatze der Weisheit, ja er gerät vor Wonne ins Schwärmen (ὑφ' ἡδονῆς ἐνθουσιᾷ) und läßt den Gedanken ihren Lauf, indem er bald Alles in Eins zusammenballt und knetet, bald wieder das Eine aufrollt und zerfasert[2]). Es ist die mystisch-monistische Weltanschauung, die hier dargestellt wird, noch nicht in herakleiteische und eleatische Spekulation auseinandergetreten, aber in den Zirkel: Eins—Vieles, Vieles—Eins, gebannt. Die Mitunterredner erkennen die Verwirrung (ταραχή) an, in welche das Denken dadurch gerät und fordern, Sokrates möge ihnen „einen schöneren Weg" zeigen und er verspricht, ihnen den zu weisen, den er von je geliebt, obgleich er ihn manchmal verloren habe, so daß er einsam und ratlos dagestanden. Die Weisen der Gegenwart, wie immer sie zu dem Einen gekommen sein mögen, schreiten von dem Einen voreilig und

---

[1]) Phileb. p. 14 c. — [2]) Ib. p. 15 d.

doch schwerfällig sogleich zu der unbegrenzten Vielheit fort und lassen sich die **Mittelglieder** entgehen (τὰ δὲ μέσα αὐτοὺς ἐκφεύγει). Als ein solches Mittelglied nun bezeichnet Sokrates das πέρας, welches dem ἄπειρον gegenübersteht, und die in Zahlen und Vorbildern ausdrückbaren Gliederungs- oder Konstruktionsprinzipien der Dinge umfaßt[1]). Beide, πέρας und ἄπειρον, sind im Weltbestande mit einander verbunden und dieser ist die gemischte und gewordene Substanz, ξυμμισγόμενον, μικτὴ καὶ γεγενημένη οὐσία, also ein Drittes; über diesen drei Prinzipien aber steht die Ursache, αἰτία, der Verbindung und des Werdens, das Eine, die Gottheit[2]), Zeus, „dessen Natur eine königliche Seele und ein königlicher Geist innewohnt"[3]).

Was hier Sokrates in den Mund gelegt wird, ist nicht eine Lehre des historischen Trägers dieses Namens, sondern die pythagoreische Prinzipienlehre, jene Tetraktys, welche darauf beruht, daß die Gottheit über die kosmischen Gegensätze hinausgehoben und damit vor der Auflösung in die Vielheit bewahrt wird[4]).

Wenn Platon jene mystisch-monistische Weltanschauung hier und anderwärts eine sehr alte nennt, so bezeichnet er diese ihm durch die pythagoreische Schule vermittelte theistische Anschauung als eine noch ältere, als jene Lehre, die den gottgeliebten Geschlechtern der Vorzeit im Feuerschein von den Göttern selbst offenbart worden sei[5]). Das ist kein Sprung in die Phantastik des Mythus, sondern drückt einfach die Überzeugung des großen Denkers aus und diese wird insoweit von der Religionskunde bestätigt, als sich wirklich die theistische Vorstellung überall als die ältere herausgestellt hat. Er nahm dankbar die von den Pythagoreern vertretene Urtradition auf und gewann an der Tetraktys den Punkt außerhalb des monistischen Zirkels. Daß er diese Wendung seiner Spekulation gerade in einem Dialoge ethischen Inhaltes — der Philebos handelt vom höchsten Gute — darlegt, zeigt, welche Mitwirkung er dem sittlichen, gesetzhaften Momente dabei zumißt, und er ehrt zugleich

[1]) Phileb. p. 16 sq. — [2]) Ib. p. 23 c sq. u. 27 b. — [3]) Ib. 30 d. — [4]) Oben §. 17, 6 — [5]) Phileb. 16 c u. oben §. 1, 1.

seinen Lehrer Sokrates, indem er den Widerschein einer Weisheit auf ihn fallen läßt, die er in Wirklichkeit allerdings nur geahnt hat. Erst diese Wendung aber führt die Lehre von den Vorbildern und Denkinhalten dem Idealismus zu, der durch sie in das zweite Stadium seiner Entwicklung tritt und darum nach den Ideeen benannt werden kann, wenngleich dieselben nicht das für ihn charakteristische erste μέσον waren und das Festhalten dieses μέσον nur der theistischen Gottesanschauung gedankt wird.

2. Die pythagoreische Tetraktys bleibt von nun an die Substruktion für Platons Gedankenbildung, wenngleich er auf deren viergliedrige Form kein Gewicht legt. In der Politeia heißt der Urgrund, den der Philebos αἴτιον oder Zeus nennt: die Idee des Guten, das πέρας ist hier das νοητὸν γένος, das Gemischte ist das αἰσθητὸν γένος, das ἄπειρον wird in diesem Zusammenhange nicht erörtert[1]). Im Timäos ist das Höchste der Demiurg, das πέρας als Einheit der νοητὸς θεός oder das παντελὲς ζῶον[2]), als Inbegriff einer Vielheit aber „das, was immer ist, aber kein Entstehen hat“; das Gemischte ist „das, was immer entsteht und vergeht, aber niemals ist“; dem ἄπειρον aber entspricht die ὕλη, die Materie, der Raum[4]). Formelhaft werden die drei letzteren Prinzipien bezeichnet als das ὅθεν, das ὅ und das ἐν ᾧ[5]). Die Weltseele ist nicht ein fünftes Prinzip, sondern nur die biologische Fassung des πέρας, welches wesentlich mathematisch gedacht wird, eine Verschränkung des Organischen und Geometrischen, wie sie auch die Pythagoreer vornahmen[6]). Wenn Platon das Bestimmungslose auch „das Große und Kleine“ nennt, so drückt er damit nur die pythagoreische „unbestimmte Zweiheit“, ἀόριστος δυάς, durch ein Begriffspaar aus, welches eben auch nur das Quantitative, Räumliche, die Materie, bezeichnet.

Bei Platons Schüler Xenokrates treten die zugrunde liegenden theologischen Vorstellungen deutlicher als bei Platon selbst hervor.

---

[1]) Rep. VI, p. 510 sq. — [2]) Tim. p. 30 d; 92 c. — [3]) Ib. p. 27 d. [4]) Ib. p. 50 c. — [5]) Ib. 50 d. — [6]) Oben §. 20, 2.

„Er lehrte, daß die Gottheiten die Monas und die Dyas seien, jene männlich, die Stelle des Vaters einnehmend, im Himmel herrschend, von ihm auch Zeus oder das Ungerade oder der Geist (*νοῦς*) genannt, der erste Gott; die Dyas, weiblich, als Göttermutter dem Vergänglichen unter dem Himmel vorstehend, die Seele des Alls“ (*ψυχὴ τοῦ παντός*)[1]. Zwischen beide stellt er die Zahlen, die er den Ideeen gleichsetzt[2], welches Mittelglied also dem *πέρας* entspricht, nur daß hier die Weltseele nicht mit diesem, sondern mit der Materie verbunden wird. Das Vierte bilden bei ihm der Himmel, die Gestirne und die Elemente, als Hera, Poseidon und Demeter bezeichnet, also die sichtbare Welt[3].

In dem *πέρας* verschränken sich auf das engste Idee und Zahl und Platon setzt in der Stelle des Philebos beide geradezu gleich, wenn er sagt: „Wir haben für jedes Ding ein Vorbild, *ἰδέαν*, aufzusuchen und werden es, weil es darin liegt, auch finden; wenn wir es nun angesetzt haben, ist dann zu prüfen, ob es eine Eins oder eine Zwei, oder eine Drei oder welche andere Zahl ist, und so ist bei jedem Dinge vorzugehen, bis wir das zuerst aufgestellte Prinzip: Eins und Vieles nun näher bestimmen können als Eins und So und so vieles. Die Vorstellung des Unendlichvielen (*ἄπειρον*) müssen wir so lange fernhalten, bis wir die zwischen der Eins und dem Unendlichen liegende Zahl des Dinges gefunden haben; dann aber mag sich das Einzelne wieder in der unbestimmten Menge verlieren“[4].

In demselben Sinne sagt Aristoteles: „Platon setzte als Materialprinzip das Groß-Kleine, als Formalprinzip die Eins und ließ daraus vermöge der Teilnahme an der Eins die Ideeen als Zahlen entspringen“[5].

Die Verbindung von Idee und Zahl konnte sich um so leichter vollziehen, weil die Pythagoreer die Zahlen auch als Vorbilder auf-

[1] Stob. Ecl. phys. p. 24. Gaisf. — [2] Zeller, Philosophie der Griechen III [illegible] S. 867. — [3] Stob. [illegible] — [4] Phil. p. 16d. — [5] Ar. Met. I. 6 [illegible] XII, 8, 2 u. de an. I. 2, 7.

gefaßt hatten und weil Platon die Idee auch als ein konstruierendes Prinzip dachte. Auf das organische Gebiet war die Zahl ebenfalls angewendet und das πέρας mit der Weltseele gleichgestellt worden, so war es vorbereitet, die Idee auch als Prototyp der Zeugungen in der Form der Zahl zu denken.

Platon unterschied die kosmischen oder Ideal-Zahlen, welche ihm mit den Ideeen zusammenfallen, sich nur bis zur Zehn erstrecken und nicht den arithmetischen Operationen unterliegen (ἀσύμβλητοι)[1]), von den gemeinen Zahlen (συμβλητοί). In der Anwendung der Rechnung und Konstruktion geht er im Timäos wie ein echter Pythagoreer vor, aber auch in der Politeia charakterisiert er eine Epoche des organischen und sozialen Lebens mittels eines arithmetischen Ausdruckes[2]). In dem Ausspruche Platons, den uns Plutarch überliefert hat: θεὸς ἀεὶ γεωμετρεῖ: „Gott konstruiert immerdar“[3]) formuliert er die Kosmologie der Pythagoreer schlagender als sie selbst. Die Frage, warum der Mensch Anspruch habe, daß ihm die andern Wesen gehorchen, beantwortet er: „Weil er allein zählen kann“[4]).

Man kann nicht sagen, daß Platon die Ideeen und die Zahlen befriedigend unter einander verknüpft habe; aber es ist auch unrichtig, seinen Pythagoreismus nur als Liebhaberei des Alters und seine Zahlensymbolik als eine Grille anzusehen. Die Aufgabe war unabweisbar, die Ideeen als das logische Mittelglied zwischen der göttlichen Einheit und der Materie in ein Verhältnis zu dem in der Zahl gefundenen Mittelgliede zu setzen und die analoge Stellung von Begriff und Größenbestimmung in Betracht zu ziehen.

Platon verband mit der pythagoreischen die sokratische Betrachtungsweise und gesellte der Größenlehre die Begriffslehre, dem synthetischen Verfahren, welches ein Netz allgemeinster Bestimmungen aus Größenbegriffen zu flechten unternahm, das analytische Verfahren, welches aus den Wahrnehmungen das innere Wesen als das Objekt der denkenden Erkenntnis herausarbeitete. Auch hierin mögen

---

[1]) Ar. Met. I, 6, 12 u. das. die Ausleger. — [2]) Rep. VIII, p. 546. — [3]) Plut. Quaest. conv. VIII, 2; oben §. 20, 1. — [4]) Ar. Probl. 30, 6.

ihm die Pythagoreer, insbesondere Archytas, vorgearbeitet haben, was sich allerdings nicht näher bestimmen läßt[1]).

3. Wie für Pythagoras, so sind für Platon **Weisheit** und **Wahrheit** die Leitsterne der Spekulation. Die **Weisheit** im vollen Sinne kommt nach Platon Gott allein zu, dem Menschen aber ist das Streben danach, die *φιλοσοφία* gegeben[2]). Diese ist „ein Gut, größer als jedes andere, wie keines dem Menschengeschlechte je gekommen ist, noch kommen wird als Gabe der Götter" (*ἀγαθὸν . . . δωρηθὲν ἐκ θεῶν*)[3]). Sie ist die höchste Musenkunst, weil sie im Gedanken den Einklang wiedergiebt, der das Weltganze durchdringt[4]). Die Grundlage dieser Anschauungen bildet auch hier das altertümliche Denken, das den apollonischen Glaubenskreis konstituirt hat, aber Pythagoras hatte es schöpferisch erneuert und aus ihm dürfte Platon zunächst geschöpft haben.

Die **Wahrheit**, als deren Jäger sich Pythagoras bekannt hatte, nennt Platon die Augenweide der Philosophen, der *φιλοθεάμονες*[5]); der Weisheit ist nichts so eigen wie die Wahrheit[6]), die nun auch, wie die Weisheit, das erste unter allen Gütern genannt wird[7]).

Der Inhalt der wahrhaften Erkenntnis ist das *ὄντως*, *ὄν*, das wahrhaft Seiende; *ὄντως* ist gleichbedeutend mit *ἀληθῶς*, *ὄν* mit *ἀληθές*. „Jede Behauptung ist wahr, wenn sie besagt, daß das Seiende ist, falsch, wenn sie besagt, daß es nicht ist": *λόγος ὃς ἂν τὰ ὄντα λέγῃ, ὡς ἔστιν, ἀληθής· ὃς δ' ἄν, ὡς οὐκ ἔστι, ψευδής*[8]). Dies ist die platonische Fassung des Satzes, der nachmals die Form erhielt: verum est, quod est.

In dem Wahrheitsinhalte, dem *σοφόν*, unterscheidet Platon schärfer als Pythagoras die Ideen und die Größenbestimmungen, und betrachtet als das auf jene hingeordnete Erkenntnisvermögen den *νοῦς*, als das der Mathematik zugewandte die *διάνοια*. Beide aber dienen der *νόησις*, der Wahrheitserkenntnis, und stehen der

[1]) Oben §. 22. 1. a E. — [2]) Phaedr. p. 278 a. Conv. p. 203 e. — [3]) Tim. p. 47 a. — [4]) Phaed. p. 61 a. Rep. IV, p. 432 a, Legg. III 689 d. — [5]) Rep. V, p. 475 d. — [6]) Ib. V, p. 485 c. — [7]) Legg. V, p. 730. — [8]) Crat. p. 385 b.

δόξα, der Meinung, welche auf der αἴσθησις, Wahrnehmung, fußt, gegenüber, die wieder in πίστις oder δόξα ἀληθής und εἰκασία, also begründete Meinung und bloßes Wähnen zerfällt; jene hat die Körperwelt zum Inhalte, dieses die εἰκόνες, die leeren Bilder, den Schein des Scheins[1]). Die Materie, ὕλη, welche als Substrat der Ideeen der Körperwelt zugrunde liegt, ist selbst nicht wahrnehmbar, aber doch auch nicht Inhalt der eigentlichen Vernunfterkenntnis, daher sie Platon ἁπτὸν λογισμῷ τινι νόθῳ: durch eine Bastardvernunft erkennbar nennt[2]); sie ist, können wir sagen, intelligibel, aber nicht rational.

Wenn Pythagoras die Wahrheitsinhalte als mathematische, Sokrates als logische Bestimmtheiten gefaßt hatte, so verbindet Platon beides. Er steht Sokrates näher, indem er die Allgemeinheit als das Merkmal des Intelligiblen erkennt, aber er geht mit Pythagoras, wenn er die Denkinhalte zugleich als Verwirklicher und Träger der Sinnenwelt auffaßt[3]).

Der Anschluß Platons an die pythagoreische Physik spricht sich in dem Namen des Dialoges aus, welcher der Naturlehre gewidmet ist, des Timäos. Die anthropologischen Bestimmungen der Politeia: die Gliederung des Menschenwesens nach einem vernünftigen, einem mutigen und einem begehrlichen Elemente, kann Platon zwar unmittelbar aus der physischen Theologie entnommen haben[4]), die sie wieder mit morgenländischen Religionslehren teilt, allein die Vermittlung durch Pythagoras, der aus jenen Quellen geschöpft hatte, ist das Wahrscheinlichere. Von ethischen Bestimmungen ist pythagoreisch die Vierzahl der Tugenden, nur anders durchgeführt, als bei den Italikern[5]).

4. Was in Platons Lehre am unverkennbarsten auf seinen Anschluß an Pythagoras hinweist, ist der gesetzhafte Grundzug seiner Theologie und die diesem entspringende soziale Tendenz seiner Ethik. Wenn Platon in den seinen jüngeren Jahren angehörenden Dialogen sich noch in der individualen Auffassung der

---

[1]) Rep. VII, p. 534. — [2]) Tim. p. 52 b. — [3]) Unten §. 29, 4. — [4]) Oben §. 13, 5. — [5]) Oben §. 21, 4 a. E.

Sittlichkeit seines Lehrers Sokrates befangen zeigt, so überwindet er mehr und mehr diese Einseitigkeit; als vollkommene Tugend erkennt er die Gerechtigkeit, welche Eusebie und Eunomie verbindet und in einer Gemeinde bethätigt werden will. Die Gemeinde, wie er sie in der Politeia zeichnet, kann in gewissem Betrachte als ein erweiterter pythagoreischer Bund gelten; in beiden Fällen bilden die Weisen und ihr Schülerkreis den Mittelpunkt und die Pflege der Weisheit die höchste Lebensthätigkeit der Gemeinschaft; nur wird diese bei Platon durch Faktoren, welche ihr die Selbständigkeit gewähren: einen schirmenden Kriegerstand und eine arbeitende Klasse erweitert. Für den Studiengang der leitenden Klassen legt Platon in der Politeia den pythagoreischen Lehrplan zugrunde; die Stufen der musischen Bildung, des mathematischen Studiums und des philosophisch-theologischen Unterrichts entsprechen der Gliederung des Schülerkreises in Akusmatiker, Mathematiker und Physiker [1]).

Wie Pythagoras, so wendet Platon den der gesetzhaften Theologie entspringenden sakralen Wissenschaften ein hervorragendes Interesse zu. Die Sprachkunde, insbesondere die Lautlehre, sieht er als ein Gebiet ältester Forschung an; die Einteilung der Laute in tönende, stumme und mittlere erscheint ihm als Probe vorzeitlicher Weisheit [2]). Mit dem Verhältnisse von Lauten, Silben und Worten vergleicht er die wachsende Komplikation der Stoffe der Körperwelt, wozu ihm der alte Sprachgebrauch von στοιχεῖον, Reigenglied, grammatisch: Buchstabe, kosmisch: Gestirn oder Element, den Stützpunkt giebt [3]). Das Problem der Sprache behandelt er im Dialoge Kratylos im Geiste der sakralen Sprachkunde. Die Wörter oder Namen sind Nachbildung des Wesens der Dinge, so gewiß es eine Wahrheit giebt und jedes Ding sein besonderes Wesen hat; nur diejenigen Namen sind richtig, welche das Wesen der Dinge anzeigen, es also im Tonbilde nachahmen [4]). Die Grundvorstellung

---

[1]) Oben §. 19, 3. — [2]) Phil. p. 18. — [3]) Tim. p. 48 a. Oben §. 13, 5. — [4]) Crat. p. 387 c sq.

tritt bei diesen Erörterungen hervor, die auch bei Pythagoras maßgebend gewesen, daß es ein geheimnisvolles Band zwischen der sichtbaren Welt und dem Reiche des Klanges gebe; doch gesteht Platon, daß dieses Band nicht immer erkennbar ist, da bei der Gestaltung unserer Sprachen nicht bloß Weisheit, sondern auch Irrtum mitgewirkt habe und man darum nicht schlechthin in den Namen Belehrung über die Sachen suchen dürfe, wie es, mit willkürlichem Etymologosieren nachhelfend, die Herakleiteer gethan haben, gegen die er daher seine Polemik richtet[1]).

Für die Ideeenlehre war ihm das Wort oder der Name als das verständlichste Band, welches die zu einem *εἶδος* gehörigen Dinge zusammenhält, von großer Bedeutung. Wenn Aristoteles Platons Ansicht mit den Worten wiedergiebt: *κατὰ μέθεξιν εἶναι τὰ πολλὰ τῶν συνωνύμων ὁμώνυμα τοῖς εἴδεσι*[2]), so wird er die von ihm zwar auch sonst verwendeten Ausdrücke: synonym und homonym schwerlich Platon geliehen, sondern nur dessen Terminologie beibehalten haben; dann aber hätte Platon die Zusammengehörigkeit der Dinge einer Art charakterisiert als Befaßtsein unter einem, ihnen mit der Idee, als Namensträgerin, gemeinsamen Gesamtnamen.

Von grammatischen Kategorieen finden wir bei Platon berührt den Numerus[3]), das Genus des Verbums[4]) und das Tempus[5]). Wichtiger ist die von ihm getroffene Unterscheidung der beiden Elemente der Aussage über das Wirkliche, *περὶ τὴν οὐσίαν δηλώματα*, als welche er *ὄνομα* und *ῥῆμα* hinstellt, die *τὰ πράττοντα* und *τὰς πράξεις* ausdrücken, also Subjekt und Prädikat, zugleich der Hauptsache nach Substantivum und Verbum[6]). Die Verflechtung einer Vielheit von Begriffen, *συμπλοκὴ εἰδῶν*, in der Rede, *λόγος*, dient ihm als Instanz gegen die eleatische Einheit[7]).

---

[1]) Crat. p. 435 d. — [2]) Ar. Met. I, 6, 4; oben §. 24, 1. — [3]) Soph. p. 237 e. — [4]) Soph. p. 219. Phil. p. 26 e. — [5]) Parm. p. 151. — [6]) Soph. p. 261 e. — [7]) Soph. p. 259 e.

Platon hat der griechischen Sprachkunde jene dialektisch-erkenntnistheoretische Richtung gegeben, die sie auch eingehalten, im Gegensatze zu der exegetisch-empirischen Behandlung, die sie bei den Indern gefunden hatte. Auch in diesem Betracht verschränken sich bei ihm sokratische und pythagoreische Denkmotive. Daß Platon durch die ersteren zur Begründung einer Lehre von den Sprachwerken, also von der Sprachkunst geführt wurde, ist vorher bemerkt worden[1]).

Die Mathematik würdigte Platon gleichsehr als nach ihrer Verwendung im Leben und nach ihrem formalen Bildungsgehalte, wie nach ihrer propädeutischen Stellung zur Spekulation, dem *πρὸς νόησιν ἄγειν*, oder der Umwendung, *περιαγωγή*, des Geistes vom Materiellen zum Gedanklichen[2]). Die Erhebung derselben zu einem Elemente des Geisteslebens und einer Vorschule der Spekulation wurde, von Pythagoras begonnen, erst von Platon durchgeführt.

Die Astronomie war Platon wie den Pythagoreern zugleich Astrotheologie; die Kunde von der Himmelsbewegung mit Hülfe der Zahl galt ihm vorzugsweise als Geschenk der Götter[3]). Wenn sein Schüler Xenokrates lehrte, daß die Gestirne Götter seien[4]), so war dies auch des Meisters Glaube; er nennt sie *θεοὶ ὁρατοὶ καὶ γεννητοί*[5]); sie sind das Vorbild des Menschen, der von ihnen lernen und die ungeordneten Regungen der Seele ihrem unwandelbaren Umschwunge angleichen möge, „zum Himmel blickend auf, wo nie die Sterne irren“, wie ein neuerer Dichter den Gedanken ausdrückt.

Die beiden in der pythagoreischen Schule auftretenden Anschauungen, die geozentrische und die heliozentrische, treffen wir auch bei Platon an, ohne daß jedoch nach seinen Äußerungen zu bestimmen wäre, für welche er sich entschieden. Eine Stelle in den „Gesetzen“ gestattet eine Deutung in heliozentrischem Sinne: „Wir

[1]) Oben §. 25, 5. — [2]) Rep. VII, p. 522 sq. — [3]) Tim. p. 47 a. — [4]) Clem. Al. Coh. p. 19. — [5]) Tim. 40 d. — [6]) Ib. 476.

täuschen uns“, heißt es dort, „über die großen Götter, die Sonne und den Mond, wenn wir meinen, sie beschrieben niemals dieselben Bahnen, und das Gleiche gilt von den Planeten ... Alle diese durchwandeln nicht viele Kreise, sondern dieselbe Bahn; der schnellste wird mit Unrecht für den langsamsten gehalten und umgekehrt, gerade so lächerlich, wie es wäre, wenn bei den Wettläufern in Olympia ein solcher Irrtum stattfände“ [1]). Nach Theophrast aber hätte Platon in höherem Alter, dem gerade die „Gesetze“ entstammen, bereut, daß er die Erde nicht in die Mitte des Alls gesetzt habe [2]).

Die platonische Musiklehre hat wie die pythagoreische einen kosmischen und einen ethischen Charakter. Sie ist, wie es in der Politeia heißt, das Gegenstück zur Astronomie, sie verfolgt die Klangbewegung, wie jene die sichtbare Bewegung, „wie die Pythagoreer lehren... bei denen wir uns deshalb Rats erholen wollen“ [3]). Die Harmonie der Töne hat aber auch einen Zug (φορά), der den Regungen (περίοδοι) unserer Seele verwandt (ξυγγενές) ist, und wer sich mit Einsicht und nicht bloß zum sinnlosen Vergnügen mit den Musen beschäftigt, weiß, daß die Harmonie uns von den Musen zur Bundesgenossin gegeben ist, um die unharmonischen Regungen unserer Seele zur Ordnung und Übereinstimmung (εἰς κατακόσμησιν καὶ συμφωνίαν) zu bringen [4]). Der wahre μουσικός ist, wer im Leben die Harmonie bethätigt durch Einklang der Werke mit den Gedanken, nach der dorischen Tonart, nicht der ionischen, phrygischen, lydischen, sondern der echt griechischen [5]).

Nach pythagoreischer Art im archaistischen Geiste behandelt Platon auch die Heilkunde. Die Kunst der Asklepiaden, welche aller kleinlichen Mittel entriet, müsse erneuert werden, gegenüber der modernen Medizin, die eine Erziehungskunst der Krankheiten (παιδαγωγικὴ τῶν νοσημάτων) sei; jene Göttersöhne verstanden

---

[1]) Legg. VIII, p. 822. — [2]) Plut. Plat. quaest. 8, 2. — [3]) Rep. VII, p. 530 d. — [4]) Tim. p. 47 d. — [5]) Lach. p. 188 d u. 193 e.

zu heilen und sterben zu lassen; das alte Geschlecht, wie noch heute die Handwerker, war nicht krank, weil es keine Zeit dazu hatte. Die Kunst, Körper und Seele in Selbstzucht zu nehmen, hält den Arzt und Richter fern[1]). — Die Krankheiten des Leibes und der Seele hängen aufs Engste zusammen; die größte Krankheit ist der Unverstand, *μεγίστη νόσος ἀμαθία*[2]).

---

[1]) Rep. III, p. 404 sq. — [2]) Tim. p. 88 b.

§. 27.

Morgenländische Elemente.

1. Aristoteles' Angabe über die tragenden Elemente der platonischen Philosophie hat somit ihre Bestätigung gefunden; allein sie bedarf einer Ergänzung, auf welche Äußerungen, die er an anderer Stelle thut, hinweisen. Der Zug des Platonismus, mit welchem sich Aristoteles am meisten und zwar polemisch beschäftigt, die Lehre von der Transzendenz der Ideeen, also der Dualismus der Ideeenlehre, findet weder in dem pythagoreischen, noch dem sokratischen, noch dem herakleiteischen Elemente seine genügende Erklärung. Aristoteles weist ausdrücklich auf den zwischen Platon und den Pythagoreern in diesem Punkte bestehenden Gegensatz hin: „Platon setzte die Zahlen neben die Sinnendinge (*παρὰ τὰ αἰσθητά*), die Pythagoreer lehren, die Zahlen seien die Dinge selbst“ [1]). Sie verbinden wirklich eine immanente Welterklärung mit der Transzendenz der göttlichen Einheit, ihr *πέρας* geht in die Dinge ein und bildet keineswegs eine über denselben stehende Welt.

Ebenso wird Sokrates die immanente Anschauung zugesprochen: „Er gab die Anregung zur Aufstellung der Ideeen durch seine Begriffsbestimmungen, aber er trennte diese nicht von den Einzeldingen und er traf das Rechte, indem er diese Trennung unterließ“ (*τοῦτο ὀρθῶς ἐνόησεν οὐ χωρίσας*) [2]).

Eher hat der Dualismus Platons eine seiner Wurzeln in der herakleiteischen Lehre, die ihn von der Irrationalität der stets

---

[1]) Met. I, 6, 11. — [2]) Met. XIII, 9, 35.

wechselnden Sinnenwelt überzeugte und ihn, nachdem er den Halt in der rationalen Erkenntnis und ihrem gleichbleibenden gedanklichen Inhalte gefunden hatte, aufforderte, das Intelligible dem Flusse zu entrücken, um es sicher zu stellen. Doch hätte es zur Abdämmung des Flusses der Dinge nicht einer intelligiblen Welt bedurft, sondern hätten die gedanklichen Wesenskerne, welche die ὅροι herausarbeiten, genügt.

Mit mehr Recht wird man an religiöse Überzeugungen als letzten Grund des platonischen Dualismus denken können. Die Mysterienlehre, die hier zuerst in Betracht kommt, bot aber nicht mehr als den Gegensatz eines höheren, männlich gedachten und eines niederen, weiblich gefaßten Prinzips dar, während Platon weiter geht und die beiden Welten als im Gegensatze von Vollkommen und Unvollkommen, Gut und Böse stehend ansah[1]. In den „Gesetzen" unterscheidet er sogar eine gute und böse Weltseele und spricht von einem Kampfe der Menschen wider die letztere, zu welchem sie den Beistand der Götter anzurufen haben[2]. Hier reicht der ethische Zug, den ihm Sokrates gegeben, nicht entfernt zur Erklärung aus, da dem letzteren bei seinem Intellektualismus das Böse sich eher verflüchtigen mußte, nicht aber derart hypostasieren konnte.

Unter den Glaubenskreisen des Altertums bietet sich nur der zoroastrische dar, um diese ethische Wendung des Dualismus zu erklären. Diesem wurde aber auch zugesprochen, daß er Platon für die Unsterblichkeitslehre als Quelle gedient habe. Wenn Pausanias sagt: „Ich weiß, daß die Chaldäer und Magier der Inder zuerst gelehrt haben, daß die menschliche Seele unsterblich ist; sie haben bei den Hellenen manche Anhänger gefunden, ganz besonders Platon, den Sohn des Ariston"[3], so kann damit nicht die Unsterblichkeitslehre überhaupt, sondern nur die chaldäisch-magische Fassung derselben gemeint sein.

---

[1]) Met. I, 6, 17. — [2]) Legg. X, p. 896 sq., 904 sq.; vgl. Plut. de Is. 48. — [3]) Paus. IV, 32, 4; oben §. 6, 1 u. 7, 1.

Eine Reihe von einzelnen Zügen der platonischen Gedankenbildung und Darstellung weist auf dieselbe Quelle hin. Im Phädros wird die Umfahrt der Götter und Seelen geschildert, „denen der große Führer im Himmel, Zeus, voranfährt, seinen geflügelten Wagen lenkend, alles durchwaltend und für alles sorgend“ [1]). Die Umfahrenden blicken dabei auf den überhimmlischen Ort, *ὑπερουράνιος τόπος*, wo die Wahrheit selbst, farblos, gestaltlos, körperlos ihre Stätte hat und um sie geschart die Ideeen: die Gerechtigkeit, die Selbstbeherrschung, die Wissenschaft, die Schönheit [2]). Diese Vorstellung ist der griechischen Religion fremd, da sie ihre großen Gottheiten nicht als Gestirngeister ansieht, für welche jene umfahrenden Götter doch gelten müssen. Zwar zeigen uns manche Bildwerke Zeus auf dem Wagen, allein nicht an der Spitze eines Wagenzuges und sie deuten in keiner Weise ein solches Schauen der Urbilder an. Dagegen findet sich die Anschauung und insbesondere der Mythus vom Wagen des Zeus bei den Magiern. „Die Magier“, sagt ein griechischer Berichterstatter, „besingen den höchsten Gott als den vollkommenen und ersten Lenker des allervollkommensten Wagens, denn der Wagen der Sonne sei jünger als dieser, wenn auch wegen seines in die Augen fallenden Laufes der Menge bekannter und von den Dichtern mehr besungen; jenen mächtigen und vollkommnen Wagen des Zeus aber habe noch kein anderer Dichter würdig besungen, sondern nur Zoroaster und von diesem belehrt die Schüler der Magier. Denn dieses ganze Weltall habe eine Führung und Lenkung, von der höchsten Einsicht und Stärke ausgehend, unaufhörlich, durch unaufhörliche Umläufe der Zeit hindurch dauernd; die Umläufe von Sonne und Mond seien nur Bewegungen einzelner Teile, wegen ihrer Sichtbarkeit allbekannt; von dem Umschwunge und der Bewegung des Alls aber habe die Menge keine Vorstellung und wisse nichts von der Größe dieses Getriebes“ [3]). Auch der überhimmlische Ort ist den Magiern

---

[1]) Phaedr. p. 246 e. — [2]) Ib. p. 247 c. — Dio Chrysost. Or. 36, p. 448 ed Mor.

bekannt als „der Thron des Guten". Die Bezeichnung Gottes als die Wahrheit ist ihnen geläufig, der er der Seele nach gleicht, wie er dem Leibe nach dem Lichte ähnlich ist[1]).

Für zoroastrisch erklärte man den Mythus in der Politeia, jene Vision der Unterwelt, welche Platon dem Pamphylier Er zuschreibt, unter welchem Namen Zoroaster verborgen sein soll, der niedergeschrieben, was er, im Kriege gefallen, im Hades von den Göttern gelernt habe[2]).

In den „Gesetzen" heißt es, daß Kronos in der Zeit seiner Herrschaft über die einzelnen Stämme und Völker Dämonen als Herrscher setzte[3]), eine Vorstellung, die mit der eranischen von Ormuzd und seinen Amschadspands verglichen werden kann, allerdings auch im alten Testamente eine Parallele hat[4]).

Wenn Platon im Timäos das höchste Seelenvermögen, den *νοῦς*, zugleich den Schutzgeist, *δαίμων*, des Menschen nennt[5]), so ist dies der Gedanke, den auch das herakleiteische Wort: *ἦθος ἀνθρώπῳ δαίμων*, ausdrückt, aber beide Aussprüche weisen auf die Lehre von den Feruers zurück, welche Seelenvermögen und Schutzgeister zugleich sind[6]).

2. Aber auch in dem kunstvollen Gewebe der Ideeenlehre ist ein zoroastrischer Einschlag unverkennbar. Die Ideeen am überhimmlischen Orte sind mehr als bloße Wesenheiten, sie sind Wesen, Genien, die Feruers der Seelen, aus deren Anblick diese Leben und Kraft saugen. Sie gleichen jenen eranischen Genien auch darin, daß sie in der Menschenseele gleichsam nachleuchten; wenn sich, heißt es im Phädros, eine Seele in der Präexistenz ganz mit der ewigen Schönheit erfüllt hat, so gesellt sich ihr ein Widerschein derselben bei, der ihr in der Erdenwelt als Liebling entgegentritt und ihr die Schwingen zum Auffluge in die ewige Heimat wachsen macht[7]), ein rechter Feruer, zugleich ein Begleiter aus dem Jenseits, ein Reflex des höchsten Lichtes und ein besseres Selbst.

---

[1]) Porph. Vi. Py. 41; oben §. 6. — [2]) Clem. Alex. Strom.V, p. 255. — [3]) Legg. IV, p. 713. — [4]) Deut. 23, 8 im Texte der LXX, oben §. 8, 6. — [5]) Tim. p. 90 a. — [6]) Oben §. 6, 3. — [7]) Phaedr. p. 255.

Platon schreibt den Ideeen Leben, Seele und Geist zu und erklärt sie damit im Grunde für Seelen[1]); er erblickt die Einheit des Bewußtseins darin, daß alle Wahrnehmungen „in einer Idee oder Seele oder wie man es nennen soll, zusammenlaufen" (ξυντείνει)[2]). Damit wird zwar nicht Idee und Seele schlechthin gleichgesetzt, aber es tritt ein Hintergrund der Ideeenlehre zutage, der andrer Art ist, als jene orphischen Vorstellungen, die wir vorher als solchen zu bezeichnen hatten.

Die an Platon anschließenden Mystiker der hellenistischen Zeit gehen in der Personifikation der Ideeen weiter und machen die Ideeen zu intelligiblen und intellektuellen Kräften, *νοηταὶ καὶ νοεραὶ δυνάμεις*, sie setzen sie den Jyngen der Magierlehre gleich, die als gedankliche und denkende Mächte die Welt durchwalten; Philon, der Jude, nennt sie Engel oder Trabanten Gottes, *δορυφοροῦσαι δυνάμεις*; Syrian sieht in den Göttern Mittelglieder zwischen den Ideeen und ihren irdischen Nachbildern, so in Päon und Asklepios die Vermittlung zwischen der Heilkunst an sich als dem höchsten *νοητόν* der ganzen Kategorie und dem Wirken des Arztes[3]). Diese Vorstellungen sind nun zwar bei Platon nicht ausgesprochen, aber man kann doch auch nicht sagen, daß sie ihm als etwas Fremdes aufgedrängt würden. Es macht weniger den Eindruck, es hätten jene Nachfolger das Bild ausgepinselt, als vielmehr den, es habe Platon gewisse Striche in seinem Bilde zu ziehen unterlassen.

Daß der Ideeenbegriff so Verschiedenes in sich vereinige, kann nicht eben auffallen, wenn man sich, wie schon früher angedeutet wurde, erinnert, daß unser Wort: Geist nicht viel weniger umspannt; ein Geist bedeutet soviel wie ein Genius, ein Feruer, der Geist ist ein Seelenvermögen; geistlich ist spirituell, jenseitig; wird von dem Geiste eines Werkes gesprochen, so ist dessen Sinn, Idee gemeint.

Es bleibt nicht ausgeschlossen, daß Platon die der Magierlehre

---

[1]) Soph. p. 248 e; oben §. 25, 2. — [2]) Theaet. p. 184 d. — [3]) Zeller, Philosophie der Griechen V[3], S. 770[1].

verwandten Vorstellungen auch aus andern Quellen der Tradition geschöpft hat. Das Bild vom Wagen Gottes kommt auch im Propheten Ezechiel vor und die jüdische Geheimlehre baute auf diese Merkabah eine ganze Kosmologie, ohne daß man doch behaupten könnte, das Magierlied sei die Quelle dafür gewesen. Fehlt es doch auch nicht an Anklängen der platonischen Ideeenlehre an die jüdische Mystik[1]). Bei Platon liegt es aber doch am nächsten, an eranische Vermittlung zu denken, so gewiß eine solche schon bei Herakleitos vorliegt, an welchen er sich zuerst anschloß.

3. Der Zusammenhang der platonischen Spekulation mit dem Morgenlande und den Juden im Besondern heben die jüdischen und christlichen Schriftsteller hervor. Clemens von Alexandrien apostrophiert Platon mit den Worten: „Ich kenne Deine Lehrer, wenn Du sie auch verheimlichst; Geometrie lerntest Du bei den Ägyptern, Astronomie bei den Babyloniern, die heilenden Wahrsprüche (ἐπῳδὰς τὰς ὑγιεῖς) empfängst Du von den Thrakern, vieles haben Dich die Assyrier gelehrt, die Gesetze aber in so weit sie wahr sind und die Anschauung von Gott (δόξαν τὴν τοῦ θεοῦ) hast Du von den Hebräern selbst erhalten“[2]). — Platon's Aufenthalt in Ägypten ist genügend bezeugt[3]); daß er sich dort nicht bloß mathematische Kenntnisse aneignete, zeigt die von Porphyrios nachgewiesene Übereinstimmung seiner Lehre von der Schicksalswahl der Seelen vor der Geburt mit der ägyptischen Anschauung vom Horoskop[4]). Daß Platon als Astronom auch aus der babylonischen Sternkunde geschöpft hat, liegt in der Natur der Sache; mit dem Anschlusse an die Thraker ist der Einfluß der orphischen Mystik angedeutet, der ebenfalls nicht abzuleugnen ist.

Daß Platon Kenntnis des alten Testaments besaß, hatte schon der jüdische Philosoph Aristobulos in der Widmung seiner Erklärung des Pentateuchs an den König Ptolemäos Philadelphos

[1]) Vgl. Oben §. 12, 6. — [2]) Clem. Al. Coh. 6, p. 20 fin. — [3]) Die Stellen bei Plut. de Is. ed. Parthey p. 183. — [4]) Porph. ap. Stob. Ecl. eth. p. 693 Gaisf.; vgl. Procl. in Plat. Remp. p. 32 u. 103 ed. Schoell.

behauptet [1]). Eine Zusammenstellung von übereinstimmenden biblischen und platonischen Anschauungen giebt Eusebius in seiner „Vorbereitung zum Evangelium" [2]). Augustinus vertritt die Ansicht, daß Platon, sich wie mit ägyptischen, so auch mit den hebräischen Glaubensurkunden durch einen Dolmetscher bekannt gemacht haben möge, da vor der Abfassung der Septuaginta eine vollständige Übersetzung der Bibel kaum vorhanden gewesen sei; Platon habe sich den Inhalt der heiligen Schrift, so weit er ihn zu fassen vermochte, nur unterredungsweise angeeignet. Das Hauptgewicht legt Augustinus auf die Übereinstimmung der Schöpfungslehren. Dem biblischen: Himmel und Erde entspreche das platonische: Feuer und Erde; dem biblischen Gottes-Geiste über dem Gewässer der platonische Luft-Himmel auf dem Wasser; ferner sei der Gedanke, daß der Philosoph ein Liebhaber Gottes sei, der Schrift verwandt; noch mehr aber der platonische Seinsbegriff dem biblischen: „Ich bin, der ich bin" nachgebildet, dem bei den älteren Weisen und Denkern nichts zur Seite gestellt werden könne [3]). —

Daß Platon mit morgenländischem Wesen näher bekannt war, zeigen die Stellen in den „Gesetzen", in welchen er persische und ägyptische Einrichtungen bespricht und zum teil als Muster empfiehlt. Auf ägyptische Überlieferungen baut er die Urgeschichte Attikas, die er im Kritias in Angriff nimmt. Die ägyptischen, indischen oder eranischen Kasten schweben ihm sichtlich bei der Gliederung der Stände in der Politeia vor, wenngleich die Stände seiner idealen Gesellschaft sich von den Kasten dadurch unterscheiden, daß sie nicht erblich sind. Er deutet an, daß sein soziales System nicht auf Konstruktion beruht, sondern historische Vorbilder hat und diese erneuern soll [4]).

Man kann Platon aber auch Bekanntschaft mit morgenländischen Religionsurkunden zuschreiben, und zwar auf Grund seines ausgesprochenen Interesses für die Vorgeschichte,

---

[1]) Eus. Praep. ev. XIII. 12, p. 663 Viger.; vgl. oben §. 8, 1. — [2]) Ib. Lib. XI—XIII. — [3]) Aug. de civ. Dei VIII, 10. — [4]) Über die Übereinstimmung mit dem Gesetzbuche des Manu vgl. §. 7, 1.

welches sich schwerlich nur an heimischen Traditionen allein entwickelt hat. Im „Staatsmann" und in den „Gesetzen", aber auch mehrfach gelegentlich, wird der Urstand des Menschengeschlechts dargestellt und das Herabsinken desselben von anfänglicher Vollkommenheit, von der noch Traditionen und göttliche Gesetze übriggeblieben sind, als Haltpunkte und Güter des Lebens für die späteren Geschlechter, sowie als Bürgschaft für eine bessere Zukunft[1]). Diese Anschauung ist das Gegenstück zu der Lehre von der Präexistenz und der Erlösung der Seele: wie der einzelne Mensch aus einer vollkommnen Vergangenheit kommt und einer vollkommnen Zukunft entgegengeht, so auch die Generationen, und wie jener von den Erinnerungen seines Vorlebens zehrt, so diese von den Traditionen der Vorzeit; wie die unverkörperte Seele das Urbild und der Schutzgeist der verkörperten ist, so sind auch die Ahnen die Vorbilder und Genien der Nachkommen, ihre Lehren deren Halt und höchster Schatz, und wie der materielle Zug die Einzelseele niedergezwungen hat, so schädigte er auch das ganze Geschlecht, und es sind die gleichen Kampfesmittel, die gegen ihn im individuellen und im sozialen Leben aufgeboten werden müssen. Solch innerer Zusammenhang dieser Lehre mit der Ideeenlehre kann uns aber noch nicht bestimmen, diese als Quelle jener anzusehen, vielmehr drängt sich auch hier die Annahme einer gemeinsamen Quelle beider auf, die im Morgenlande zu suchen sein wird, da nur dieses den Urtraditionen eine Ausgestaltung in diesem Sinne gab, für die in der griechischen Religion nur Anklänge vorhanden sind.

Auf morgenländische Vorbilder weist am meisten das große Unternehmen Platons hin, dessen unvollendete Anfänge im Timäos und Kritias vorliegen. Es ist nichts Geringeres als der Plan einer Urgeschichte der Welt und des Menschengeschlechtes. Im Timäos wird der Ursprung der Welt dargelegt, und es ist bezeichnend, daß der Pythagoreer Timäos der Sprechende ist, während Sokrates, der noch in der Politeia die Konstruktion des

---

[1]) Oben §. 1, 1 u. 6.

Staats durchgeführt hatte, zum bloßen Zuhörer herabsinkt, als wollte Platon sagen, daß der Dialektiker den Aufgaben, die hier gestellt werden, nicht mehr gewachsen ist. Auch versetzt uns der in der Einleitung auftretende Bericht Solons über die Lehren, welche er von ägyptischen Priestern empfangen, in den Bezirk geheiligter Traditionen und bildet gleichsam die Schwelle in ein Gebiet des Wissens, bei dem es keine Konstruktion mehr giebt. Im Kritias wird nun ganz die Mnemosyne die Führerin, und „das Hauptsächlichste des Darzulegenden gehört vollständig dieser Gottheit[1]). Die Darstellung sollte für eine Jahrtausende zurückliegende Zeit von der Menge der Barbarenvölker und von den griechischen Stämmen handeln[2]), aber nur jenen Bericht über die Atlantiden, welchen Kritias als Jüngling von seinem Großvater vernommen, der ihn wieder Solon dankte, welcher ihn aus der ägyptischen Priestertradition erhalten[3]), hat Platon ausgearbeitet. Er hat das große Unternehmen nicht weiter geführt; möglich und wahrscheinlich, daß ihn die Masse und die Widersprüche der Berichte abschreckten. Materialien zu dem Werke hat er in die „Gesetze" hineinverarbeitet.

Es ist anzunehmen, daß Platon bei diesem Unternehmen morgenländische Vorbilder vorschwebten und daß die historische Gesinnung, welche sich darin ausspricht, aus Religionsurkunden ihre Nahrung gesogen habe. Auf Ägypten weist er selbst hin, aber auch bei den Magiern konnte er Kosmogonie und Urgeschichte verbunden finden, und zwar in mehr geschlossener und gedankenmäßiger Form. Das höchste Muster derart aber liegt im Buche Genesis des alten Testaments vor; hat Platon daher die Anregung geschöpft? In einem Punkte steht seine Auffassung der Geschichte der Menschheit der biblischen näher als irgend einer anderen morgenländischen, indem er das Kronosreich als den anfänglichen und als den endgültigen Zustand ansieht und das mitteninliegende jetzige Weltalter auf die Tradition der Vorzeit verweist. Diese Anschauung kommt der alttestamentlichen Reihe: Sündenfall, Gesetzesperiode, Messias-

---

[1]) Crit. p. 108. — [2]) Ib. p. 109 a. — [3]) Tim. p. 21 a.

reich näher als den eranischen und ägyptischen Weltalterlehren. Wenn Platon aber die Bibel kannte, wie hätte er nicht mehr aus ihr entnehmen, in ihrem Schöpfungsberichte nicht die Vollendung der pythagoreischen Welterklärung erblicken sollen? nicht die Weisheit, die vor Jehovah spielte, an Stelle des πέρας setzen, das Tohu-wabohu an Stelle des ἄπειρον, und die patriarchalische Offenbarung nicht als die authentische Form der Überlieferungen aus der Urzeit erkennen sollen?

Wahr ist es, daß Philon all dies ohne Zwang mit dem Platonismus vereinigen konnte, aber doch nicht nachweisbar, daß es darin lag.

Für die Wiederaufnahme der Frage: Platon und die Bibel, welche der Rationalismus in den Hintergrund drängen, aber nicht aus der Welt schaffen kann, dürften aber die angedeuteten Beziehungen Platons zu den vorgeschichtlichen Überlieferungen des Morgenlandes eine geeignete Handhabe bieten.

4. Die Bedingtheit der platonischen Gedankenbildung durch morgenländisches Wesen und ihre enge Verwandtschaft mit dem Pythagoreismus lassen es erwarten, daß auch die Lehrform Platons durch diese Elemente mitbestimmt und die dialogische, an Sokrates anknüpfende Darstellunsweise nicht die einzige gewesen sei, deren sich der Meister bediente, sondern in einer esoterischen ihre Ergänzung gefunden habe. Die Neuplatoniker sprechen von einer Geheimlehre, welche er „nur den Würdigen unter dem Siegel der Verschwiegenheit“ (ἐν ἀποῤῥήτοις) mitgeteilt habe, und von der die Dialoge nur dunkel gehaltene Andeutungen geben[1]. Aber auch Aristoxenos berichtet von einem Unterrichte, den die Jünger erhielten, welche mathematische Studien durchgemacht hatten, und der von dem Guten und dem Einen handelte[2]; es ist dies jenes μέγιστον μάθημα, dessen Platon in der Politeia gedenkt[3], und es ist durchaus glaublich, daß der dort dargestellte Lehrgang, bei welchem die Schüler nach immer neuer Sichtung in höhere

[1]) Simpl. de an. 7a; Num. ap. Eus. praep. ev. XIV, 5. p. 728 Vig. — [2]) Aristox. Harm. elem. II, p. 30 ed. Meib. — [3]) Rep. VI, p. 505.

Grade aufrückten, bis ein engster Kreis von Auserwählten zusammenkam, der von Platon selbst in der Akademie befolgte war. Von platonischen „ungeschriebenen Lehren“, ἄγραφα δόγματα, spricht auch Aristoteles; was er über die platonische Zahlenlehre angiebt, muß dieser Quelle entstammen; der ebenfalls von ihm angeführte Satz, daß „die Ideeen aus dem Einen sind“ [1]), ist ein tief eingreifender und seine Begründung kann wohl einer Geheimlehre angehört haben. Platon selbst stellt im Phädros die schriftliche Überlieferung spekulativer Lehren unter die mündliche [2]), mit genügend verständlichem Hinweise auf den exoterischen Charakter seiner Schriften. Im Timäos sagt er: „Den Schöpfer dieses Alls zu finden, ist schwer, den Gefundenen Allen zu verkünden (εἰς πάντας λέγειν) ist unmöglich“ [3]).

Das Vorhandensein einer platonischen Geheimlehre haben die unbefangenen älteren Forscher nicht in Zweifel gezogen; von Neueren haben C. H. Weiße [4]) und K. Fr. Hermann [5]) in gleichem Sinne geurteilt, während Schleiermacher all dergleichen in Abrede stellt, worin ihm die Mehrzahl beifällt. Für die Entscheidung darüber bildet der siebente der platonischen Briefe eine Instanz, dessen Echtheit darum angefochten wird. Dort heißt es: „So viel kann ich über Alle sagen, welche geschrieben haben und schreiben werden in dem Sinne, als wüßten sie, worauf meine Bestrebung geht, mögen sie es nun von mir oder von Andern gehört haben wollen, oder es selbst ersonnen haben, daß ihnen in Nichts Glauben beizumessen ist. Von mir selbst giebt es keine Schrift über diese Gegenstände, noch dürfte eine solche erscheinen; derartiges läßt sich in keiner Weise wie andere Lehren in Worte fassen, sondern bedarf langer Beschäftigung mit dem Gegenstande und des Hineinlebens in denselben: dann aber ist es, als ob ein Funke hervorspränge und ein Licht in der Seele entzündete, das sich nun selbst erhält“ [6]).

---

[1]) Ar. Met. I, 6, 15. — [2]) Phaedr. p. 274 b. — [3]) Tim. p. 28 e. — [4]) C. H. Weiße, Die aristotelische Physik, S. 271 f. u. f. Die Bücher der Seele S. 123 f. — [5]) K. Fr. Hermann, Ges. Abh. S. 281 f. — [6]) Ep. 7. p. 341 c.

Danach reichte die Macht des Wortes überhaupt nicht in jene Tiefe hinein, in der sich die Selbstverständigungen der erleuchteten Seele vollziehen und wäre im gewissen Sinne auch die esoterische Lehre exoterisch. Eine ähnliche Anschauung treffen wir bei den Indern an: die Erkenntnis des Brahman wird durch hingebendes Studium vorbereitet, stellt sich aber von selbst ein; die Opferfeuer, wie es eine Upanischade darstellt, nicht des Lehrers Mund gaben dem Brahmatscharin, nachdem er sie treulich durch Jahre gepflegt hatte, Aufschluß über das Rätsel der Welt; der Lehrer freut sich des erglänzenden Angesichts des Jüngers und vollendet nur die geheime Belehrung[1]).

---

[1]) Deussen, System des Vedanta, S. 176 f.

§. 28.

Die platonische Theologie.

1. Daß die Grundlagen des Platonismus religiöser und theologischer Natur sind, ist die einhellige Anschauung seiner Vertreter im Altertum, denen Platon in erster Linie als der größte Theologe der hellenischen Welt gilt, als Nachfolger eines Orpheus, einem Zoroaster geistesverwandt. Es findet diese Ansicht ihre Bestätigung in der Thatsache, daß jene Lehre, wie keine andere in die Entwicklung der religiösen Ideeen eingegriffen hat. An ihr suchte das ausgehende Heidentum seinen letzten Halt; es konnte nicht anders, als auf das Höchste, Beste, Reinste, was in seinem Gesichtskreise lag, zurückgreifen; aber auch auf die christliche Spekulation hat Platon sowohl unmittelbar, als durch das Mittelglied des Neuplatonismus, eingewirkt, fördernd, wo die christliche Glaubenssubstanz vollkräftig seine Lehren berichtigte und assimilierte, beirrend, wo sie durch häretisches Willkürwesen verderbt war. Aber auch später, in der Renässanceperiode und in unserem Jahrhunderte haben religiöse, mystische Naturen den Zauber der platonischen Gottes- und Weltanschauung auf sich wirken lassen und vielfach christliche und platonische Motive verschmolzen. Ein Baum, der solche Äste trieb, muß auch tief und weitverzweigte Wurzeln haben; eine Anschauung, die auf Glaube und Gotteslehre derart einwirkte, kann nicht aus irgend welchen, noch so genialen Aperçus stammen, sondern nur aus dem Elemente, in welchem sie ihre Kraft bethätigt hat.

So ist die platonische Theologie das Kernwerk des ganzen Systems. Ihr Charakter und ihre Stärke beruht aber auf der von

Pythagoras eingeleiteten Verbindung des intuitiv-mystischen und des gesetzhaften Elementes und erst vermöge dieser erhalten die Ideeen hier ihre herrschende und vermittelnde Stellung, vermöge deren sie Intuition und gesetzhafte Gesinnung, Kontemplation und Weisheit, Natur und Sittlichkeit zusammenjochen und überwölben. —

Als Quelle der Erkenntnis der göttlichen Dinge würdigt Platon ebensowohl die mystische Intuition wie die geheiligte Überlieferung. Von jener handeln die Dialoge Phädros und Gastmahl; in jenem ist die Rede von der gottverliehenen Verzückung, μανία θείᾳ δόσει διδομένη, und den hohen Gütern, die aus der Begeisterung der Prophetin von Delphoi, der Priesterinnen von Dodona und der Sibylle dem Einzel- und dem Gesamtleben erwachsen. Mit ekstatischen Verzückungen, heißt es, ist die Telestik der Geheimkulte verbunden, welche durch Sühnungen und Weihen ein altes Zürnen der Götter abzuwenden trachten und die Erlösung von dessen Übeln in jener Ekstase suchen; begeisternd senken die Musen in zarte, unbefleckte Seelen die Kunde der Vorzeit, und der himmliche Eros gewährt den Auserwählten die beseligende Schau des Überirdischen[1]). Er ist der Drang der Menschenseele, sich mit ewigem Inhalte zu erfüllen und sich dadurch ihres Anteils an der Unsterblichkeit zu versichern, welche den andern Wesen nur in Abfolge der Generationen beschieden ist[2]); er ist aber zugleich die überreiche Gottheit (πόρος), die sich zur armseligen Endlichkeit (πενία) niedersenkt und die Welt hegt und erhält; was so das Dasein trägt, wohnt aber zugleich im menschlichen Busen, wie es die indische Mystik vom Kama und vom Tapas lehrte[3]).

Was der mystische Aufschwung gewährt, ist ein Erleben, aber doch mehr als bloße Empfindungen, Gefühle, Zustände; es ist Erkennen, Innewerden der Wahrheit, so wahr das Erlebte die höchste Wahrheit und Wirklichkeit ist. Die staunende Begeisterung, θαυμάζειν, welche das Ergreifen der Urbilder in der Seele be-

---

1) Phaedr. p. 244. — 2) Conv. p. 206. — 3) Oben §. 11, 3.

gleitet, ist zugleich die echt-philosophische Grundstimmung, *μάλα φιλόσοφον πάθος*, und auch das Forschen hebt mit der Verwunderung an [1]).

Es giebt Dinge, „die nur Gott droben und von den Menschen der weiß, den er liebt“ [2]); er gewährt ihm solche Erkenntnis in der Verzückung, aber sie hält auch der nüchternen, zerlegenden, ergründenden Betrachtung Stand. Die Philosophie oder, was dasselbe besagt, die Wissenschaft, ist selbst eine Mantik, Telestik, Musenkunst und Erotik. Sie beruht darauf, daß der Menschengeist, von dem wahrhaft Seienden befruchtet, Erkenntnis und Wahrheit erzeugt und darin sein Leben und seine Nahrung findet: *μιγεὶς τῷ ὄντως ὄντι γεννήσας νοῦν καὶ ἀλήθειαν γνοίη τε καὶ ἀληθῶς ζῴη καὶ τρέφοιτο* [3]).

2. Der Denker schöpft aber keineswegs aus seinem gotterfüllten Innern allein die Erkenntnis der göttlichen Dinge, sondern ist zugleich auf die geheiligte Überlieferung angewiesen. An die Menschen der Vorzeit erging die Offenbarung, daß die göttliche Einheit über den beiden kosmischen Elementen, dem formgebenden und dem empfangenden steht [4]). Die Alten wußten die Wahrheit, wir haben sie nur wiederzufinden [5]). Daß der Geist über das All herrscht, ist eine alte Offenbarung [6]), wie die andere, daß Gott Anfang, Mitte und Ende ist [7]). Ein großes Wort, *μέγας μῦθος*, ist das Stück uralter Kunde, *ἐν πάλαι λεχθέντων*, welche besagt, daß am Anfange das Kronosreich gewesen ist, und die Jetztlebenden thun Unrecht, dies in Zweifel zu ziehen [8]).

Wiederholt wird der Unsterblichkeitsglaube von Platon als durch die Tradition fest verbürgt bezeichnet; so im Gorgias, wo die Erzählung von den Totenrichtern mit den Worten eingeführt wird: „Ich will, wie man zu sagen pflegt, dir etwas Schönes erzählen, du wirst es, meine ich, für eine bloße Geschichte (*μῦθος*) halten, ich aber halte es für eine Lehre (*λόγος*) und ich gedenke dir

---

[1]) Theaet. p. 155 d. — [2]) Tim. p. 53 d. — [3]) Rep, VI, p. 490 b. — [4]) Phil. p. 16 c—e; vgl. zu dem folgenden oben §. 1, 1 f. — [5]) Phaedr. p. 274 c. — [6]) Phileb. 30 d. — [7]) Legg. IV, p. 716 a. — [8]) Pol. p. 268 d.

Wahres zu sagen, in dem, was ich dir zu sagen habe"[1]); und weiterhin noch einmal: „Das habe ich gehört und ich glaube, (πιστεύω), daß es wahr ist"[2]), und noch ein drittes Mal: „Von dieser Lehre bin ich überzeugt" (ὑπὸ τούτων τῶν λόγων πέπεισμαι)[3]).

Von dem Glauben, daß die abgeschiedenen Seelen der Vorfahren den Nachkommen Schutz und Segen verleihen, sagt Platon in den „Gesetzen": „Es sind wahre und allverbreitete Lehren, die dies bestätigen; man muß den Offenbarungen (φήμαις) darüber Glauben schenken, da sie so zahlreich und uralt sind (σφόδρα παλαιαῖς οὔσαις) und ebenso den Gesetzgebern, wenn man nicht alles Verständnisses baar ist"[4]).

Der Ehrfurcht, mit welcher der unbeirrte Sinn religiöse Lehren und Kulte, die von einem Geschlechte dem andern treulich überliefert worden sind, aufnimmt und hegt, geben die schönen Worte in den „Gesetzen" Ausdruck: „Es muß verletzen, wenn wir das leugnen hören, was wir seit frühester Kindheit, von der Mutterbrust an, von Ammen und Müttern vernehmen, was sie wie einen Zaubersegen (ἐπῳδή) in Spiel und Ernst wiederholten, was unter Opfern und Gebeten und heiligen Handlungen uns vor die Augen tritt; hören doch die Kinder ihre Eltern beim Opfern, im Gebet und Flehen für sie und für sich selbst zu den Göttern sprechen, sehen sie doch, wie Hellenen und Barbaren die Kniee beugen und sich niederwerfen in Bedrängnis und im Glücke, beim Aufgange der Sonne und des Mondes und beim Niedergange"[5]).

Zu den Göttern fleht Platon, seinem Forschen nach der Wahrheit die Weihe zu geben. „Alle", heißt es im Timäos, „die einigermaßen die rechte Gesinnung haben (κατὰ βραχὺ σωφροσύνης μετέχουσιν), rufen bei kleinen und großen Unternehmungen die Götter an, wir aber, die wir über das All zu lehren vorhaben, in wie fern es entstanden und unentstanden ist, müssen doch besonders, wenn wir nicht völlig abgeirrt sind, (παντάπασι

[1]) Gorg. p. 523. — [2]) Ib. p. 524 a. — [3]) Ib. p. 527 d. — [4]) Legg. XI, p. 927 a. — [5]) Legg. X, p. 887.

παραλλάττομεν), die Götter und Göttinnen anrufen und beten, Alles zunächst in ihrem Geiste (κατὰ νοῦν ἐκείνοις) und dann in Übereinstimmung mit uns selbst zu lehren[1])". An anderer Stelle wird Gott angerufen, „daß er als Retter die verirrliche und so weit abseit liegende Untersuchung in einer einleuchtenden Lehre (δόγμα) ihren Abschluß finden lasse"[2]).

Von den Göttern, deren Geleit er sich so anvertraut, heißt es nun in demselben Dialoge: „Die andern Gottheiten zu besprechen und ihren Ursprung zu erkennen, ist eine größere Aufgabe, als daß wir ihr gewachsen wären; wir müssen darin denen glauben (πειστέον), die vordem davon gelehrt haben und sich Abkömmlinge der Götter nennen durften, also von ihren Ahnen sichere Kenntnis besaßen (σαφῶς εἰδόσιν). Es ist unstatthaft, der Götter Söhnen Glauben zu verweigern, auch wenn ihre Lehren sich nicht auf Wahrscheinlichkeit und strenge Beweise berufen (καίπερ ἄνευ τε εἰκότων καὶ ἀναγκαίων ἀποδείξεων λέγουσιν), sondern wir müssen der gesetzhaften Überlieferung glauben (νόμῳ πειστέον) und jenen vertrauen, da sie verkündeten, Botschaft aus ihrer Heimat zu bringen" (ὡς οἰκεῖα φασκόντων ἀπαγγέλλειν)[3]).

Der englische Historiker Grote bemerkt hiezu: „Platon verzichtet hier förmlich auf sein eigenes Urteil und unterwirft sich der orthodoxen Autorität"[4]). Dies ist nur insofern richtig, als der große Denker nicht über der autoritativen Überlieferung zu stehen wähnt, aber nicht richtig, wenn ihm dabei eine Verzichtleistung auf die Vernunfterkenntnis zugeschrieben wird. Diese faßt Platon ebensosehr als Gabe der Götter, wie jene Überlieferungen; Eros und die Musen geben dem Geiste mit der Begeisterung zugleich Aufschlüsse und diese können mit den in Mythen niedergelegten Belehrungen nicht in Widerspruch stehen. Diese sind zugleich λόγοι; von der alten Priesterlehre über die Blutrache sagt Platon: ὁ γὰρ δὴ μῦθος ἢ λόγος ἢ ὅ,τι χρὴ προσαγορεύειν αὐτὸν, ἐκ

---

[1]) Tim. p. 27 d. — [2]) Ib. p. 48 d. — [3]) Ib. p. 40 d u. e. Darüber Clem. Al. Strom. V, p. 251. — [4]) Grote Plato. III, p. 258.

παλαιῶν ἱερέων εἴρηται σαφῶς[1]); ebenso stellt er auch φήμη und λόγος zusammen: Offenbarung und Vernunft: πιστεύσαντες τῇ παρούσῃ φήμῃ καὶ λόγῳ[2]).

Das halbe Misverständnis der Timäosstelle bei Grote ist noch erträglicher als das ganze, in welches ein anderer Gelehrter verfällt, wenn er in jener Stelle „eine tiefe, fast bis zum Hohn fortgehende Ironie“ finden will[3]). Platon würde wohl eine solche Auslegung für Jener würdig erklärt haben, die er in göttlichen Dingen „alles Verständnisses baar“ und „völlig abgeirrt“ nennt.

3. Im Geiste der Mystik nennt Platon die Gottheit das Eine, τὸ ἕν, und das Gute oder das Gut, τὸ ἀγαθόν. Die neutralen Ausdrücke sehen von der Persönlichkeit Gottes ab und benennen nur die all-einende Macht und das letzte Endziel des Strebens. Er belehrte seine vorgeschrittensten Schüler, daß das Eine und das Gute das Nämliche seien[4]). Das höchste Gute, einig in sich, entläßt die Wesen aus sich, um ihnen Teilnahme an sich zu gewähren, und als höchstes Gut zieht es sie wieder an sich und bindet sie zur Einheit: ἀγαθὸς ἦν . . . πάντα ὅτι μάλιστα γενέσθαι ἐβουλήθη παραπλήσια ἑαυτῷ[5]). Das Eine und Urgute ist das eigentlich Seiende, τὸ ὄντως ὄν, aber zugleich höher als alles Sein, da dieses selbst eine Gabe von ihm ist; den Ausdruck der späteren Mystik: ὑπερούσιον hat Platon zwar nicht, wohl aber den gleichbedeutenden: ἐπέκεινα τῆς οὐσίας[6]).

Der mystische Zug dieser Gottesanschauung war es, der Aristoteles Bedenken erregte, weil darin eine Annäherung an den Monismus liege; Platon, bemerkt er, mache das Gute nicht bloß zur ἀρχή, was richtig ist, sondern auch zum στοιχεῖον, dem wesengebenden Elemente, woraus folgen würde, daß alle Dinge gut sind[7]). Auch die Vorbildlichkeit des Guten habe das Bedenken, daß damit

---

[1]) Legg. IX, p. 872 e. — [2]) Legg. VI, p. 771. — [3]) Zeller, Philosophie der Griechen III³, S. 791⁴. — [4]) Aristox. Harm. el. II, 30 Meib. — [5]) Tim. p. 29 e. — [6]) Rep. VI, p. 509 b. — [7]) Ar. Met. XIV, 4, 17.

eine Urform für Alles gesetzt werde, womit die andern Vorbilder überflüssig werden und Alles in dem Einen aufgehe[1]).

Diese Einwände wären treffend, wenn Platon in jenen mystischen Bestimmungen das Wesen der Gottheit hätte erschöpfen wollen; aber wie in den Glaubenslehren des Morgenlandes die Intuitionen von der geheimnisvollen, uranfänglichen, unaussprechbaren Gottheit an der Lichtgestalt des Weltbildners und Herrn der Wahrheit ihre Ergänzung finden, so tritt auch bei Platon neben das Eine und Gute, der Weltbaumeister, *δημιουργός*, der zugleich der Weltherrscher ist.

In voller Bestimmtheit tritt die Persönlichkeit des Schöpfers im Timäos hervor; mit der göttlichen Weisheit ist der heilige Wille verbunden, der alles Geschaffene, vorab die geschaffenen Gottheiten, d. i. die Gestirne und Elemente, ins Dasein ruft. Zu ihnen spricht dort der Demiurg: „Götter von Göttern (*θεοὶ θεῶν*), deren Schöpfer (*δημιουργός*) ich bin, Vater von Werken, die durch mich geworden und unzerstörbar (*ἄλυτα*) sind, so lange ich will. Wohl kann aufgelöst werden, was da gebunden wurde (*τὸ δεθὲν πᾶν λυτόν*), aber lösen zu wollen, was schön gefügt ist und sich recht verhält (*τὸ καλῶς ἁρμοσθὲν καὶ ἔχον εὖ*), ist die Sache des Bösen. So seid auch ihr, weil entstanden, nicht unsterblich und unauflöslich, doch werdet ihr nicht aufgelöst werden, noch des Todes Teil empfangen, weil ihr an meinem Willen ein stärkeres und mächtigeres Band (*δεσμοῦ*) besitzt, als die Bande sind, die euch beim Entstehen zusammenknüpften“[2]).

Das Bild des weisen Werkmeisters, der seinen Plan durchführt, wird im Timäos bis ins Einzelne festgehalten: ihm wird ein kosmisches Zimmern, *συντεκταίνειν*, Drechseln, *τορνεύειν*, Glätten, *ἀπακριβοῦν*, Spannen, *τείνειν*, Schneiden, *τέμνειν*, Biegen, *κατακάμπτειν*, Knüpfen, *συνάπτειν*, Durchflechten, *διαπλέκειν*, u. A. zugeschrieben[3]). Mehr geistig und zugleich die fortgesetzte Weltschöpfung ausdrückend, ist die von Plutarch auf-

---

[1]) Ar. Met. VII, 11, 9. — [2]) Tim. p. 41 a b. — [3]) Ib. 30 b, 33 b, 34 b, 35 a, 36 b, 36 e u. s.

behaltene platonische Formel für die göttliche Kunst, daß Gott immer konstruiere: θεὸς ἀεὶ γεωμετρεῖ[1]). Plutarch giebt eine Reihe von Erklärungen derselben, unter denen die geistvollste wohl die ist, daß das göttliche Konstruieren darin bestehe, daß eine Größe, die Welt, einer andern, der Materie, gleich groß und einer dritten, der Idee, ähnlich gemacht wird. Einfacher wird aber das Konstruieren in dem Sinne zu fassen sein, in welchem Platon Gott das Maß aller Dinge nennt: ὁ δὴ θεὸς ἡμῖν πάντων χρημάτων μέτρον[2]). Er ist das schöpferische Maß, das πέρας als Person, oder wie es aus derselben Intuition heraus Philon bestimmt: der λόγος τομεύς[3]).

Der Schöpfer ist zugleich der allwaltende König: „Der Gott der Götter Zeus herrscht in Gesetzen, θεὸς θεῶν Ζεὺς ἐν νόμοις βασιλεύων[4]); in Zeus' Natur ist eine königliche Seele und ein königlicher Geist“[5]); wie die alte Lehre sagt, hält Gott den Anfang, das Ende und die Mitte aller Dinge und lenkt sie zum Besten nach ihrer Natur, alles durchwandelnd, und ihm folgt Dike, jene zu strafen, welche von dem göttlichen Gesetze abgewichen sind“[6]). So wird er im Phädros dargestellt an der Spitze der Götter dahinfahrend, über allem waltend und wachend[7]).

Als Urkönig und Vorbild der menschlichen Könige gedacht, wird aber Gott als Kronos bezeichnet, in dessen Bilde zugleich mit der Vorweltlichkeit die Überweltlichkeit stärker hervortritt als bei Zeus.

4. Bei der Weltschöpfung wird nun noch eine andere göttlich-geistige Potenz mitwirkend gedacht, worüber der Timäos nur dunkelgehaltene Andeutungen giebt, die aber ausreichen, um die Theologeme erkennen zu lassen, die dabei zugrunde liegen, und die Platon sicherlich in seiner mündlichen Lehre weit bestimmter ausführte, als in dem Dialoge.

---

[1]) Plut. Quaest. conv. VII, 2. — [2]) Legg. IV. p. 716 c. — [3]) Unten §. 40, 4. — [4]) Crit. p. 121 b. — [5]) Phil. p. 30 d. — [6]) Legg. IV, p. 715 d. — [7]) Phaedr. p. 246 e.

Der Demiurg, heißt es im Timäos, wollte die Welt dem herrlichsten der gedanklichen Wesen, das in allem das vollkommenste ist, gleichmachen: *τῷ γὰρ τῶν νοουμένων καλλίστῳ καὶ κατὰ πάντα τελέῳ μάλιστα αὐτὸν (τὸν κόσμον) ὁ θεός ὁμοιῶσαι βουληθείς*[1]). Dieses Wesen wird daselbst das *παντελὲς ζῶον*, das vollkommenste Lebensgebilde genannt und von ihm gesagt, daß es alle gedanklichen Lebensgebilde, *τὰ νοητὰ ζῶα*, so in sich fasse und halte, *ἐν ἑαυτῷ περιλαβὸν ἔχει*, wie die Sinnenwelt die sichtbaren Wesen. Die Neuplatoniker nennen es *αὐτοζῶον*, den Protoorganismus, welcher Ausdruck bei Platon nicht vorkommt, aber ihm sehr wohl gehören kann, da er in seinen Lehrvorträgen auch von dem *αὐτοῖππος*, dem *αὐτοάνθρωπος* sprach[2]), die sich in den Dialogen auch nicht finden. Jenes Wesen kann nur dasselbe sein, das Platon kurz vorher das Ewige, *ἀΐδιον*, nannte, auf welches der Demiurg bei der Weltschöpfung blickte, *ἔβλεπεν*[3]): der organische Inbegriff der gedanklichen Vorbilder, dasselbe, das er am Schlusse des Dialogs: *θεὸς νοητός*, den intelligiblen Gott nennt[4]).

Die Glaubenslehren des Orients zeigten uns vielfach die gleiche Vorstellung. Bei den Indern ist der Veda das Vorbild des Demiurgen[5]), bei den Juden die Thorah, aber auch der makrokosmische Adam-Kadmon, also ein *ζῶον* im eigentlichen Sinne und doch zugleich das Urbild der Welt, mundus archetypus[6]); bei Philon ist der Logos der Erbe dieser Attribute. Indische oder jüdische Einwirkungen bei Platon anzunehmen, ist kein zwingender Grund vorhanden, zumal da die gleichen Intuitionen innerhalb der griechischen Theologie, also einer näherliegenden Quelle, auftreten. Die Neuplatoniker erkennen in Phanes-Metis die mythische Unterlage der platonischen Anschauung. Diese Gottheit des Urlichtes hat die Gestalt von Allem, *τῶν πάντων δέμας*, in sich; um

---

[1]) Tim. p. 30 d. — [2]) Ar. Met. VII, 16, 11. — [3]) Tim. p. 29 a. — [4]) Tim. p. 92 c; eine andere Lesart statt *νοητοῦ* ist *ποιητοῦ*. — [5]) Oben §. 7, 3, 11, 7, 25, 4. — [6]) Oben §. 12, 6.

zu schaffen, saugt Zeus den Phanes-Metis in sich auf, was, wie Proklos sagt, bei Platon zu dem Hinblicken auf ihn gemildert wird[1]). Proklos bemerkt mit Recht, daß, wenn die Orphiker Phanes als aus Widder, Stier, Löwe und Drache zusammengesetzt schildern, ihnen eben auch ein ὁλικώτατον ζῶον vorschwebt[2]). Die Menschengestalt, die dieser intelligible Gott sonst hat, schimmert bei Platon noch deutlich durch: der Demiurg, der die Welt nach ihm gestaltet, läßt die Teile und Organe weg, welche für das Abbild keine Bedeutung haben; die Welt bedarf nicht der Augen, noch der Ohren, noch der Organe der Ernährung, noch der Hände und Füße, so daß als ihre Gestalt nur das Rund des Hauptes übrig bleibt[3]).

Werden in dem intelligiblen Gotte die Ideeen als Vorbilder zusammengefaßt gedacht, so werden sie als immanente Kräfte in der Weltseele vereinigt angesehen. Sie ist das Mittelglied zwischen dem Geiste, νοῦς, und der Materie, ὕλη; der Geist kann dem Körperlichen nur eingepflanzt werden, wenn er zunächst der Seele eingesenkt wird. Sie ist sowohl erkennend als Bewegung stiftend, und da beides in Zahl, Maß und Harmonie zusammentrifft, so wird die Weltseele nach den Gesetzen der kosmischen Harmonie gestaltet[4]). Da Platon die Weltseele nach Analogie der menschlichen denkt, so schreibt er ihr auch Bewußtsein zu: ihr Denken vollzieht sich in der Bewegung der Fixsternsphäre, ihr Vorstellen in der der Planetensphären[5]). Sie gilt Platon als eine Gottheit, die erste der geschaffenen Gottheiten.

Verglichen mit der Weltseele, erscheint das αὐτοζῶον als Weltgeist in dem Sinne der organischen Einheit der vorbildlichen Schöpfergedanken. Daß Platon diesem ebenfalls Bewußtsein und Persönlichkeit zuschrieb, kann gar nicht zweifelhaft sein. Es bilden eben durchgehends Vorstellungen der physischen Theologie den

---

[1]) Procl. in Tim. II, p. 99, IV, p. 267, in Orphica ed. Abel. p. 198. — [2]) Orph. p. 179. — [3]) Tim. p. 33 b—e. — [4]) Ib. p. 34 b. sq. — [5]) Ib. 37 b.

Untergrund seiner Darstellung, die sich nicht als eine bildlich-symbolische giebt, wie sie denn auch Aristoteles in seiner Polemik dagegen als durchaus lehrhaft und selbst buchstäblich gemeint behandelt[1]).

5. In den „Gesetzen“ wird als Inbegriff der Lehre von den göttlichen Dingen der Glaube bezeichnet, daß „von allem Erzeugten die Seele das ehrwürdigste“, *πρεσβύτατον*, unsterblich und zur Herrschaft über die Körper bestimmt ist, so daß es einen in den Gestirnen waltenden Geist des Seienden, *ἐν τοῖς ἄστροις νοῦν τῶν ὄντων*, giebt[2]). Dieser heißt zugleich der Ordner des Alls, *ὁ τὸ πᾶν διακεκοσμηκώς*[3]), so daß also hier in dem Begriffe *νοῦς* der Demiurg und das gedankliche Weltgesetz, d. i. der *θεὸς νοητός*, zusammengefaßt erscheinen.

Der Timäos giebt über das Verhältnis der drei göttlichen Potenzen: Demiurg, intelligibler Gott und Weltseele nur an, daß die Weltseele das Gebilde des ersteren ist und an dem Wesen des zweiten Anteil besitzt. Die späteren platonischen Theologen lassen auch den intelligiblen Gott sein Wesen vermöge des Anteils an dem ersten erhalten, und man kann eine Hindeutung darauf bei Platon selbst in dem Namen *ζῶον* erblicken, welches Wort den Nebensinn von Gemälde, also Bild, Abbild hat[4]). Dann wäre jener mittlere Gott das Abbild des höchsten, wie die Weltseele das Abbild von ihm, nur nicht durch Schöpfung geworden; auf welche andere Weise er ins Dasein getreten, bleibt freilich unbestimmt.

Man darf diese Götterreihe mit jener zusammenbringen, welche Platon im Kratylos bespricht, wo er, scheinbar mit Etymologieen spielend, unerwartet auf die Natur der Gottheit ein Licht fallen läßt. Die Stelle lautet: „Es scheint Zeus sehr treffend (*παγκαλῶς*) so benannt zu sein, was leicht zu verstehen ist; Zeus' Name ist

---

1) Ar. de an. I, 2. — 2) Legg. XII, p. 967 d. — 3) Ib. p. 966 e. — 4) Von Platon wird es in dieser Bedeutung gebraucht: Crat. p. 428 a, 430 d, p. parallel mit *ὄνομα*. Rep. VII, p. 515 a; Legg. II, 669 a, VI, p. 769; vgl. Rep. III, p. 401 b. Das Nachbilden der Idee wird dem Thun des Malers, *ζωγράφος*, verglichen, Rep. VI. p. 500 e.

förmlich sein Begriff (λόγος). Nur wird er zerlegt bei der Anwendung: man nennt den Gott Ζῆνα und Δία, werden aber beide Namen in Eins verbunden, so drücken sie seine Natur aus, was, wie wir lehren, der rechte Name leistet. Für uns und alle andern Wesen giebt es nichts, was mehr Grund des Lebens wäre (αἴτιος τοῦ ζῆν), als den Herrscher und König von Allen und so wird dieser treffend als der bezeichnet, durch den das Leben, δι' ὃν ζῆν, immerdar allem Lebenden zukommt, nur wird diese Bezeichnung [δι' ὃν ζῆν] zerlegt und Διί und Ζηνί zugeteilt. — Daß dieser Gott der Sohn des Kronos sein soll, könnte einem, der es unvorbereitet (ἐξαίφνης) hört, als Lästerung (ὑβριστικόν) erscheinen, und doch ist es wohlbegründet (εὔλογον), daß Zeus der Sproß eines großen Gedankens ist (μεγάλης τινὸς διανοίας ἔκγονον εἶναι τὸν Δία). Κόρος bezeichnet nämlich hier nicht: Sohn, sondern (mit Anspielung auf κόρος Sättigung, Erfüllung) das Reine an ihm und die Geistesvollkraft (τὸ καθαρὸν αὐτοῦ καὶ ἀκήρατον τοῦ νοῦ). Kronos ist aber des Uranos Sohn, wie gelehrt wird (ὡς λόγος), und es ist ganz angemessen, daß der Blick nach Oben (ἡ ἐς τὸ ἄνω ὄψις) himmlisch (οὐρανία) heißt, das Droben sehend (ὁρῶσα τὰ ἄνω), von wo, wie die der Überwelt Kundigen (οἱ μετεωρολόγοι) lehren, der reine Geist (τὸν καθαρὸν νοῦν) herabkommt, so daß auch Uranos seinen Namen mit Recht führt“[1]).

Danach ist Uranos τὰ ἄνω, die Überwelt, der umfassendste Ausdruck für das Göttliche; von ihm kommt der reine Geist, der große Gedanke, hier Kronos genannt, und von diesem wieder Zeus, Κρόνου κόρος, der mit dem Geiste Gesättigte und Vater des Lebens. Die bei den Theologen gangbare Gleichsetzung von Weltseele und Zeus tritt also auch hier hervor; die Gleichsetzung von Kronos mit dem intelligiblen Gotte ist augenscheinlich; dem Uranos entspricht freilich eher das ἕν als der Demiurg, er hat aber wie

---

[1]) Crat. p. 396.

dieser die erste Stelle: Kronos und Zeus sind von ihm, sind Götter durch ihn.

Die Stelle des Kratylos läßt zugleich vermuten, warum Platon im Timäos die göttlichen Potenzen nicht mit den überlieferten Namen bezeichnet. Mit dem Namen Zeus war gleichsehr die Vorstellung des überweltlichen Herrn und Schöpfers wie die andere des immanenten Weltgottes, also der Weltseele verknüpft. Bei Festhaltung der ersteren wäre die Reihe gewesen: Zeus, Phanes, Dionysos; bei Festhaltung der letzteren hätte die des Kratylos Anwendung finden müssen. Platons Schüler Xenokrates nannte die höchste und unterste Stufe der Gottheit Zeus; er unterschied einen *Ζεῦς ὕπατος* und *νέατος*[1]), offenbar entsprechend dem olympischen Zeus, dem Vater und Könige, und dem chthonischen Zeus, der Weltseele. Mit der bloß andeutenden Bezeichnungsweise im Timäos ist die des zweiten platonischen Briefes zu vergleichen, wo es heißt: „Um den König von Allem ist Alles (geschart) und um seinetwillen ist Alles und er ist die Ursache (*αἴτιον*) von allem Schönen; die zweite Ordnung ist um das Zweite, die dritte um das Dritte (geschart)“[2]). Hier wird der Demiurg und das Gute als König und Endzweck bezeichnet, und auf die vorbildliche zweite und die lebengebende dritte Gottheit hingedeutet.

Der an einen orphischen Vers anlehnende Ausspruch Platons in den „Gesetzen“: „Wie die alte Lehre sagt, hält Gott den Anfang, das Ende und die Mitte aller Dinge“[3]), wird von dem Scholiasten dahin erklärt: „Platon meint den Demiurgen..., der der Anfang ist, als die schöpferische Ursache (*ὡς ποιητικὸν αἴτιον*), das Ende als die Zweckursache (*ὡς τελικόν*) und die Mitte, weil er in gleicher Weise in Allem ist (*ὡς ἐξ ἴσου πᾶσι παρών*), wenn auch Alles in verschiedener Weise an ihm Anteil hat“[4]). Diese göttliche Mitte wären dann der *θεός νοητός* und die Weltseele, die mit

[1]) Clem. Al. Strom. V, p. 257 fin. Plut. Plat. quaest. IX, 1, 2. — [2]) Ep. 2, p. 312 e. — [3]) Legg. IV, p. 715 e. — [4]) Schol. III. 2, p. 451 Bekk.

dem Anfange und dem Ende in der einen göttlichen Wesenheit befaßt wird.

Werden hier die drei Elemente in der Gottheit zur Einheit verbunden, so finden wir sie anderwärts bei den Platonikern schärfer als bei Platon selbst unterschieden. So bei Speusippos, von dem es heißt: „Er erklärte als Gott den Geist, der mit dem Einen und dem Guten nicht identisch, sondern von eigener Natur sei“, *τὸν νοῦν οὔτε τῷ ἑνὶ οὔτε τῷ ἀγαθῷ τὸν αὐτόν, ἰδιοφυῆ δέ*[1]). Bei ihm ist das Eine der Anfang, das Gute das Ende und der Nus das Vermittelnde, in das er auch die Weltseele hineinzieht. Diese Scheidung nimmt Speusipp vor, um der Folgerung auszuweichen, daß, wenn das Gute das Eine wäre, dann auch das Böse und das Viele zusammenfallen müßten[2]); eine wie immer zu denkende Einheit des Göttlichen lehrte aber auch Speusipp und er ist so wenig Tritheist, wie Platon.

Bei letzterem wird die Mehrfachheit in Gott am bestimmtesten zur Einheit zusammengefaßt in dem Worte von Zeus' Natur und deren Königsseele und -geist. Mit dem Ausdrucke Natur, *φύσις*, ist die unergründliche göttliche Einheit, mit dem Namen Zeus und König der Schöpfer und Herr bezeichnet; sein Geist ist der intelligible Gott, seine Seele die Weltseele. Die physische Theologie zieht in ganz analoger Weise die Gottheiten in die höchste zurück: Athene ist wohl Zeus' Beisitzerin und Ratsgenossin, aber auch mit dem Vater zusammengewachsen und in ihm atmend[3]). Phanes geht von Zeus aus und wieder in ihn ein[4]); Dionysos, der Lebengeber d. i. die Weltseele, ist selbst Zeus[5]). Der Gedanke des einigen und doch mehrfaltigen Gottes ist hier wie bei Platon unvollkommen vollzogen, allein der Mangel rührt nicht von trägem Denken her, sondern von der Schwierigkeit, den grundlegenden Intuitionen gedanklich den Einklang zu geben, den sie für die schauende Andacht von Haus aus hatten.

---

[1]) Stob. Ecl. phys. 2. p. 22 Gaisf. — [2]) Ar. Met. XIV, 4, 14. — [3]) Oben §. 2, 2. — [4]) §. 13, 5. — [5]) §. 3, 3.

6. Von der Gottheit selbst unterscheidet Platon die geschaffenen oder sichtbaren Götter: die Welt als Ganzes, die Gestirne, die Elemente[1]). Ihnen kommt die Göttlichkeit und Ewigkeit allein durch den Willen des Schöpfers zu[2]); sie führen in seinem Auftrage das Schöpfungswerk zu Ende. „So geht denn“, läßt Platon den Demiurgen sagen, „in Kraft eurer Natur an die Gestaltung der Lebewesen (ζῶα) und ahmet meine Macht nach, die euch gebildet hat; und so weit jenen etwas dem Unsterblichen Gleichnamiges (ὁμώνυμον) zukommt, welches das Göttliche in ihnen heißen und sie auf die Bahn des Gehorsams gegen das Gesetz (δίκη) und gegen euch leiten möge, will ich euch Samen und Anfänge dazu mitgeben; vollenden aber sollt ihr, Sterbliches an Unsterbliches anwebend (προσυφαίνοντες): so zeuget, nähret, mehret sie und nehmet sie auf, wenn sie dahinsinken“[3]).

Die Weltschöpfung, bei welcher also der gebietende Wille, der königliche Geist, die allbelebende Seele der Gottheit und die geschaffenen Götter zusammenwirken, ist bei Platon ein einmaliger Akt, nicht ein wiederkehrendes Ereignis, das etwa nur eine Weltperiode einleitete, keine bloße Apokatastasis einer früheren Epoche; er hat die alt-vedische Anschauung: „Einmal wurde der Himmel geschaffen“ aber nicht die der Manvantarenlehre[4]). Die Schöpfung der Welt ist eine der Gottheit würdige That, denn die Welt ist „ein Lebewesen, des intelligiblen Gottes Abbild, ein wahrnehmbarer Gott, von dem Gewordenen das Größte, das Beste, das Schönste und das Vollendetste, diese eine himmelumspannte Welt, die eingeborene“ (εἷς οὐρανὸς ὅδε μονογενὴς ὤν[5]).

Bei allem Hinstreben zur übersinnlichen Sphäre bewahrt sich Platon doch den Sinn für das Sinnlich-gegebene, das sich ihm nicht wie den Eleaten und den Indern zum bloßen Scheine verflüchtigt. Er überwindet die herakleiteische wie die eleatische Lehre und bricht auch mit jener Vorstellung von den unzählbar vielen auf einander folgenden Welten, die jener des herakleiteischen Flusses

---

[1]) Tim. p. 92 c, 38 e, 39 e sq., 40 b. — [2]) Oben S. 415. — [3]) Tim. 41 c. — [4]) Oben §. 7, 6. — [5]) Tim. p. 92 c. Schluß.

verwandt ist, indem sie auf einen Fluß der Welten hinauskommt. Das Friedlose dieser Anschauung ist Platon fremd; sein Gesichtskreis ist eingehegt einerseits durch den Gedanken einer endgültigen Weltschöpfung, und eines an sie anschließenden alten Kronosreiches, andrerseits durch den Ausblick auf die Wiederkehr dieses letzteren[1]). Dazwischen liegt wohl der Umtrieb und die Unvollkommenheit, aber doch immer gelenkt und gemildert durch die göttliche Vorsehung. Diese sorgt dafür, daß das bessere Element nicht von den schlechteren überwältigt werde, und der göttliche Wille verbürgt den ganzen Weltbestand.

---

[1]) Oben §. 1, 6.

§. 29.

Die Ideeenlehre.

1. Die Lehre von den Ideeen zieht sich wie ein roter Faden durch fast alle Schriften Platons hindurch; er nennt sie „das was wir immer im Munde führen“, *ἃ θρυλοῦμεν ἀεί*[1]); bei ihr langen die ethischen, politischen, anthropologischen Untersuchungen der meisten Dialoge als ihrem Höhepunkte an, sie giebt das lösende Wort, den Schlüssel des jedesmaligen Problems. Aber sie bedarf selbst eines Schlüssels, der alles durchlaufende Faden eines Anknüpfungspunktes, und in diesem Betracht sind Platons Angaben weit karger und wir müssen es fühlen, daß uns seine Schriften eben nicht über die Außenwerke seiner Lehre hinauskommen lassen.

Wo er uns am ehesten tiefere Einblicke gestattet, ist der Dialog, in welchem der dialektisch-heuristische Apparat am meisten zurücktritt, der Timäos. Dort erfahren wir zuvörderst, daß es zwei Ordnungen giebt: eine solche, von der nur das Sein, nicht das Entstehen gilt und die durch das Denken mittels der Vernunft erfaßt wird, *νοήσει μετὰ λόγου περιληπτόν*, und eine andere Ordnung, von der nur das Entstehen und Vergehen, nicht das Sein gilt, und die durch die Meinung mittels der ungedanklichen Wahrnehmung vorgestellt wird, *δόξῃ μετ' αἰσθήσεως ἀλόγου δοξαστόν*[2]). Es sind dies die beiden Ordnungen, die in der Politeia als das *γένος νοητόν*, die gedankliche, und das *γένος ὁρατόν*, die sichtbare Ordnung, unterschieden werden[3]). Im

[1]) Phaed. p. 76 d. — [2]) Tim. p. 27 d, 28 a. — [3]) Rep. VI, p. 509 d sq.

Timäos aber wird weiterhin jede dieser Ordnungen als eine Einheit bezeichnet. Wie die wechselnde Sinnenwelt eine Vielheit von Lebensgebilden, ζῶα, θρέμματα, in sich fassend, ἐντὸς ἔχον ἑαυτοῦ, erscheint, so enthält auch die gedankliche Ordnung des Seienden eine Mehrzahl von gedanklichen Lebensgebilden, νοητὰ ζῶα, in sich[1]); jene ist der θεὸς αἰσθητός, diese der θεὸς νοητός[2]), der intelligible Gott und die von ihm umschlossenen intellegiblen Lebensgebilde sind die Ideeen.

Der Ausdruck νοητὰ ζῶα, gedankliche oder intelligible Lebensgebilde, faßt die beiden Merkmale am klarsten zusammen, die im Ideeenbegriffe verbunden sind. Als gedanklich stehen sie im Gegensatze zu dem Sinnlichen; sie sind wie der Gedanke oder Geist ohne Anmischung des Materiellen, αὐτὰ καθ' αὑτά, χωρίς, εἰλικρινὲς ὄν, unberührt von der Mannigfaltigkeit und dem Wechsel, μονοειδὲς ἀεὶ ὄν. Als Lebensgebilde sind sie lebendig und Lebensprinzipien; sie geben den Sinnendingen Teil an ihrem Leben und bilden das Lebende in ihnen. Als νοητά sind die Ideeen transzendent, als ζῶα sind sie zugleich den Dingen immanent.

Beide Seiten der Idee treten in zwei Platon eigenen, nicht zwar in den Dialogen, aber in der Schulsprache der Akademie gangbaren Wortbildungen hervor. Gedankliche, transzendente Wesenheiten sind der αὐτοάνθρωπος, der Mensch an sich, der Urmensch im Sinne von Menschen-prototyp, und ebenso αὐτοῖππος, das Pferd an sich, das Pferde-prototyp, das Urpferd[3]). Den sichtbaren Menschen dagegen immanent heißt die Idee ἀνθρωπότης, das Menschenwesen, ἱππότης, das Pferdewesen, die Pferdheit[4]), wonach nun auch Wörter wie κυαθότης, das Wesen des Bechers, τραπεζότης, das Wesen des Tisches gebildet sind[5]).

Die Idee als transzendente wird vorzugsweise ἰδέα, Bild, genannt; gegen sie kehrt Aristoteles seine Polemik, da er den

---

1) Tim. p. 30 c. — 2) Tim. p. 92 c. — 3) Ar. Met. VII, 16, 11. — 4) Tzetz. Chil. VII, 14. — 5) Diog. L. VI, 53.

χωρισμός, die Transszendenz der Wesenheiten in Abrede stellt. Die Immanenz der Idee in den Dingen wird näher gelegt in dem Worte εἶδος, Form oder Begriff, welches Aristoteles aufnimmt; die Form macht den Stoff zum Dinge, der Begriff prägt das Wahrgenommene zum Denkinhalte aus. In den Dialogen kann man einen Unterschied zwischen beiden Ausdrücken nicht nachweisen, aber ihr verschiedenes Schicksal bei Aristoteles läßt annehmen, daß die Schulsprache der Akademie einen solchen machte.

Die Idee als transszendente Wesenheit ist dasjenige, woran die Dinge Anteil haben müssen, um das zu sein, was sie sind; als immanentes Wesen ist sie dasjenige, wodurch die Dinge an jenem Anteil haben, oder dieser Anteil selbst; jene ist das Siegel im Sinne von Stempel, Prägstock, diese ist das Siegel im Sinne von Abdruck, Gepräge; so wiederholt sich bei dem Ideeenbegriffe derselbe Doppelsinn, wie bei dem Symbole des Siegels.

2. Die Schwierigkeit, beide Seiten des Ideeenbegriffs zusammenzuhalten, wird nun dadurch noch erhöht, daß die Ideeen alle jene begrifflich schwer festzustellenden Beziehungen teilen, in welchen ihr Inbegriff, der θεὸς νοητός, der intelligible Gott, zu den anderen Momenten der Gottheit steht.

Er erscheint einerseits dem Demiurgen gegenüber als eine selbständige Weltpotenz; jener blickt auf ihn bei der Weltschöpfung als auf das vollkommenste Wesen, ζῷον παντελές; aber andrerseits ist er doch nur eine Seite, eine Kraft der Gottheit: der königliche Geist des Zeus. Analog sind die Ideeen, die er in sich begreift, selbständig, götterartig, genienhaft und andrerseits doch wieder nur göttliche Kräfte, Ratschlüsse, Gedanken. Beide Bestimmungen lassen sich aus den Dialogen und der akademischen Schultradition belegen.

In einer vielbesprochenen Stelle des Sophistes schreibt Platon den Ideeen Leben und Geist zu: „Sollen wir uns vorreden lassen, daß Bewegung, Leben, Seele und Einsicht (φρόνησις) dem Schlechthinseienden (τῷ παντελῶς ὄντι) nicht zukommen und daß es nicht lebe und denke, sondern des Hehren und Heiligen, des

Geistes, entbehrend unbeweglich stillstehe"? (*σεμνὸν καὶ ἅγιον, νοῦν οὐκ ἔχον, ἀκίνητον ἑστὸς εἶναι*)[1]).

Wenn im Phädros beschrieben wird, wie die Götter und Seelen bei ihrer Umfahrt im überhimmlischen Orte die Ideeen anschauen und wie in den Seelen die Eindrücke, die sie dabei aufnehmen, durch das ganze Erdenleben hindurch nachwirken[2]), so erscheinen hier die Ideeen als Genien, Gottheiten, als ein Pantheon neben, ja über den Göttern.

Dem gegenüber finden sich aber auch Angaben, welche die Ideeen in Gott verlegen und als göttliche Gedanken darstellen. In der Politeia werden drei Gebilde unterschieden: ein gedankliches Urbild, d. i. die Idee, ein sinnliches Abbild desselben, d. i. das Sinnending, und ein Nachbild von diesem, wie es die menschliche Kunst herstellt; als Urheber des letzten wird der Künstler oder Handwerker bezeichnet, als Urheber des ersten dagegen Gott[3]). Aber auch im Timäos wird angegeben, wie der Demiurg und die ihm nachahmenden Götter Zwecke und Normen für ihr Thun festsetzen, also wenigstens gewisse Ideeen erzeugen; so die Idee des menschlichen Hauptes, des Körpers als eines Fahrzeuges für das Haupt und den Gedanken des Auges[4]).

Ja das ganze Vorgehen des Demiurgen schließt ein, daß er Ratschlüsse faßt, Zwecke setzt, Gedanken realisiert, die also alle in ihm sein müssen. Die Bildung des Auges, des Ohres setzt den Ratschluß voraus: Es soll ein Sehen, ein Hören geben, also ein Sehen und Hören im Schöpfergeiste: „Wer das Auge gemacht hat", sagt der Psalmist, „sollte der nicht sehen, wer das Ohr gepflanzt hat, sollte der nicht hören"[5]), und der indische Weise antwortete auf die Frage, woher Gemüt, Hauch, Rede, Ohr und Auge sei: „Er ist des Ohres Ohr, des Gemütes Gemüt, der Rede Rede, des Odems Odem, des Auges Auge"[6]). Auch Xenophanes nennt Sehen, Denken, Hören

---

[1]) Soph. p. 248 e; oben §. 27, 2. — [2]) Phaedr. p. 255; oben §. 27, 2. — [3]) Rep. X, p. 597. — [4]) Tim. p. 44 d sq. — [5]) Ps. 93, 9. — [6]) Windischmann, Die Philosophie im Fortgang der Weltgeschichte II, S. 1695.

als göttliche Thätigkeiten, nicht partiell nach Menschenart, sondern Äußerungen des ganzen Wesens Gottes: *οὖλος ὁρᾷ, οὖλός τε νοεῖ, οὖλος δέ τ' ἀκούει*[1]). Schwerlich wird Platon eine geringere Vorstellung von der Fülle des göttlichen Innenlebens, also auch des göttlichen Denkens gehabt und den Demiurgen lediglich als Kopisten der Ideenwelt gefaßt haben.

Die gangbare Anschauung bei den späteren Platonikern war die, daß die Ideen im Denken und Vorstellen Gottes geradezu ihre Stelle haben, sie heißen: *ἐν τοῖς νοήμασι καὶ τοῖς φαντασίαις τοῦ θεοῦ, τουτέστι τοῦ νοῦ, ὑφεστῶσαι*[2]). Aristoteles nennt das Eine den Grund des Daseins der Ideen: *τὰ εἴδη, τουτί ἐστιν αἴτια τοῖς ἄλλοις, τοῖς δ' εἴδεσι τὸ ἕν*[3]), womit ein Hervorgehen derselben aus Gott besagt ist, das doch kein anderes als in einem Denkakte sich vollziehendes sein kann.

So zeigt die Ideenlehre, auch von der theologischen Seite betrachtet, schwer vereinbare Bestimmungen. Wir können diese nicht bloß auf Rechnung der exoterischen Darstellung setzen, auf die wir angewiesen sind, da auch die Platoniker des Altertums, die besser unterrichtet waren, hier Lücken fanden und in verschiedener Weise ergänzten. „Manche lassen den Demiurgen die Vorbilder der Dinge in sich haben, wie Plotin; andere lehren, daß das Vorbild vor ihm war (*πρὸ αὐτοῦ*) oder aber nach ihm (*μετ' αὐτόν*); ersteres that Porphyrios, letzteres Longinus“[4]). Nach Plotin sind die Ideen Teile des Nus, der aus dem Einen hervorgeht, nach Longin Hervorbringungen des höchsten Gottes und zugleich Gegenstände seines Denkens[5]).

Platon dürfte die verschiedenen Momente der großen Intuition, die ihm vorschwebte, selbst nicht zu gedanklicher Einheit verknüpft haben, die ja auch die alten Theologeme, die auf ihr fußen, nicht erreichen. Auch die Vedaworte sind einesteils die festen Wesens-

---

[1]) Diog. L. IX, 19. Sext. Emp. adv. math. IX, 144. — [2]) Plut. de plac. I, 10, 3. — [3]) Ar. Met. I, 6. 15. — [4]) Procl. in Tim. p. 98 c. — [5]) Zeller a. a. O. V³, S. 465.

typen, die massiven Tragbalken der Welt und sie werden doch von Brahman „ausgehaucht“; die Chokmah des alten Testaments spielt vor Jehovah, er schaut auf sie, zählend und messend, aber doch ist sie von seinen Ratschlüssen nicht wesensverschieden und kein Daseinsgrund der Welt neben und außer Gott; die Feruer der Magier sind Wesen, Geister und Gedanken zugleich. Die altertümliche Anschauung faßt eben das göttliche Denken nicht als leeres, sich nach Menschenart in bloßen Möglichkeiten bewegendes, sondern als ein erfülltes, Wirklichkeiten setzendes und darum selbst reales; das göttliche Thun wird ihr zum Sein, jeder Akt desselben zu einem Wesen. Platon hat gewiß so gut wie die alten Weisen die Einheit des begrifflich so schwer zu vereinenden in der Intuition besessen und bei seinen Schülern auf das Vollziehen der gleichen Intuition gerechnet. Als Diogenes gegen die Ideeenlehre einwandte: „Ich sehe, o Platon, wohl den Tisch und den Becher, aber nicht die Tischheit und Becherheit“, erwiderte ihm Platon: „Ganz recht! Denn die Augen, mit denen Becher und Tisch gesehen werden, hast Du, aber das, womit Tischheit und Becherheit geschaut werden, den Verstand (*νοῦν*), hast Du nicht“[1]). Er dürfte die Frage, wie denn die Ideeen jenseits des Himmels und doch in den Dingen, Genien und Gedanken zugleich sein können, ähnlich beantwortet haben: Wer so frägt, dem fehlt ein Auge.

3. Was Platon bestimmte, die Ideeen als Prinzipien einzuführen, läßt sich aus seinen Dialogen entnehmen und ebenso bieten diese eine Fülle von Argumenten für jene Lehre, aber wenn wir nach einer zusammenhängenden Begründung derselben suchen, lassen uns die Dialoge im Stich und wir sehen uns auf die Lehrtraditionen der Akademie hingewiesen, die insofern einen Ersatz bieten, als sie ohne Frage auf Platons eigene Lehre zurückgehen, welche die Akademie in einem so charakteristischen und viel angegriffenen Punkte treu zu bewahren besondere Veranlassung hatte. Nach der

---

[1]) Diog. L. VI, 53; oben §. 23, 7.

Angabe der Kommentatoren des Aristoteles bezog sich schon dieser in seiner Polemik auf vier Argumente für die Ideeen: den Wahrheitsbegriff, das Gedenken, die Zahl und die Definition.

„Aus der Wahrheit", heißt es bei Asklepios, „bewies man das Dasein der Ideeen in folgender Weise. Man sagte, daß es hienieden (ἐνταῦθα) keine reine Wahrheit (καθαρὰ ἀλήθεια) gebe, sondern nur solche mit beigemischter Täuschung (ψεῦδος), die darum im Grunde nicht Wahrheit sei. Nun sei aber zugestanden, daß es Wahrheit gebe, denn wäre dies nicht, so gäbe es nichts Anderes, da ja Alles aus der Wahrheit hervorgeht (προέρχεται). Daraus aber leuchtet das Dasein der Ideeen ein, denn bei ihnen ist das ungemischte und reine Wesen aller Dinge hinterlegt, also auch die echte Wahrheit (σώζεται τὸ ἀμιγὲς καὶ καθαρὸν πάντων τῶν πραγμάτων, ὥστε καὶ ἡ κυρίως ἀλήθεια).

„Ferner sagt man, daß, da es hinieden kein Beharren (μονή) gebe, auch kein reines Gedenken (καθαρὰ μνήμη) möglich sei bei der Veränderlichkeit des Stoffes; denn die Veränderung (ῥεῦσις) lasse das Gedenken nicht bleibend und dauernd werden. Nun giebt es aber eingestandenermaßen ein reines, deutliches, ungetrübtes, sich immer gleichbleibendes Gedenken (καθαρὰ μνήμη καὶ εἰλικρινὴς καὶ ἀθόλωτος καὶ ἀεὶ ὡσαύτως ἔχουσα), also giebt es auch ein Vorbild des Gedenkens (ἰδέα μνήμης) bei dem Schöpfer und muß es auch ein wahres Gedenken (ὄντως μνήμη) geben, von dem allen Wesen das Sein kommt.

„Es folgt das Argument von der Zahl. Da hienieden Alles zählbar ist, das Zählbare aber von den Zahlen an sich gemessen wird, und es Zählbares nicht gäbe ohne die Zahlen des Gezählten, so muß es auch Ideeen geben, denn die reinen, messenden Zahlen (οἱ κυρίως ἀριθμοὶ οἱ μετρητικοί) sind bei dem Schöpfer. ...

„Es folgt das Argument von den Begriffsbestimmungen (ὁρισμοί). Die Dinge hienieden sind bestimmungslos (ἀόριστα); gültige Bestimmungen (οἱ κυρίως ὅροι) giebt es nur von ewigen Dingen, die sich stets gleich bleiben, nicht aber bald sind, bald nicht,

wie die des Diesseits. Wenn es nun überhaupt Begriffsbestimmungen giebt, so ist klar, daß es auch Ideeen giebt[1])."

Diese Argumente geben treffend die theoretischen Motive der idealistischen Weltanschauung wieder. So gewiß der Erkenntnisdrang die Wahrheit sucht, so gewiß giebt es auch einen Seinsinhalt, welcher der wahren Erkenntnis entspricht, und dieser muß über die halbwahre Erkenntnis, die uns die Erfahrung gewährt, hinausliegen, zugleich aber eine Mehrheit bilden, die als die Ideeenwelt zu bezeichnen ist; so gewiß es ferner Erinnerungen, Traditionen giebt, welche im Strome der Meinungen ihre Gültigkeit und Gewißheit behaupten — *ἀ-λήϑεια* das Unvergessene —, so gewiß muß es eine letzte Hinterlage alles Gedenkens in einer höchsten Intelligenz geben, dem Träger der Ideeen; so gewiß wir ferner eine rationale Erkenntnis von Maß und Zahl erwerben können, die uns in das Gesetz der Dinge einblicken läßt, muß es eine Intelligenz geben, welche Gesetz, Maß und Zahl als Ideeen vor der Entstehung der Dinge schöpferisch in sich gesetzt hat; so gewiß es uns endlich gegeben ist, die Inhalte unseres Vorstellens in Begriffe zu fassen, müssen deren Objekte aus vorgedachten Begriffen, den Ideeen, stammen.

4. Die Funktion der Ideeen im Systeme Platons ist die gleiche wie die der Zahlen bei Pythagoras: sie sollen das Bindeglied bilden zwischen Gott und dem endlichen Dasein, zwischen Sein und Erkennen und zwischen der natürlichen und der sittlichen Welt.

Die Ideeen sind Platon das Bindeglied zwischen Gott und Endlichkeit. So werden sie in der vorher angeführten Stelle von Aristoteles charakterisiert: „Sie sind der Grund des Daseins für die Dinge; für die Ideeen aber ist es das Eine"[2]). Sie sind bei Gott, sei es nun, daß sie auch in ihm sind, sei es, daß sie vor ihm liegen; sie tragen aber auch den ganzen Bau der Schöpfung, als Gesetze, Vorbilder, Normen, Kräfte. Platon hat

[1]) Asclep. in Ar. Met. I, 9. p. 563 Brand., abgedruckt bei Heitz, Fragm. Ar. II, p. 87, 88. — [2]) Ar. Met. I, 6, 15.

uns dies nicht in der Sprache des begrifflichen Denkens dargelegt, wohl aber in der der Intuition, in jenen dunklen Partieen des Timäos, die von der Schöpfung der Weltseele handeln[1]). Als das zwischen dem Lichtreiche der Ideeen und der Sinnenwelt Vermittelnde gilt ihm das Gebiet der Maßverhältnisse, des Einklangs und Rhythmus, der Bewegung, des Lebens, der seelischen Thätigkeit. Für unser Vorstellen ist dieses Gebiet nichts weniger als einheitlich, Platon aber, hierin Pythagoras, wenn nicht unmittelbar den älteren Theologen folgend, zieht durch alle jene Verhältnisse ein einigendes Band gezogen. Das Gesetz des Maßes ist ihm das der Harmonie, dieses wieder das der rhythmischen Bewegung und der Bewegung überhaupt, die Bewegung aber hat zu ihrer Trägerin die Seele, von der das Leben ausgeht.

An den alten Satz, daß Gleiches durch Gleiches erkannt werde, knüpft Platon in der Politeia seine Lehre von der Vereinigung von Sein und Erkennen in den Ideeen an. Das Auge erkennt die Sonne, weil es von allen Organen am meisten sonnenhaft ist (ἡλιοειδέστατος); Sichtbarkeit und Sehvermögen sind durch den großen Werkmeister auf einander hingeordnet, sie sind ein Gespann, ξύζευξις, welches ein edles Joch zusammenhält: das Licht. Des Lichtes Quelle, die Sonne, verleiht aber den Wesen nicht bloß Sichtbarkeit, sondern auch Leben, indem sie zugleich Quelle der Wärme ist. Diese herrliche Gottheit, welche Dasein, Farbenwelt und Sehkraft zugleich schafft, ist aber selbst nur der Sprößling und das Abbild einer höhern Macht. Was sie, die Sonne, in der Körperwelt, das ist in der intellegiblen Welt das Urgute, die Idee des Guten, die Gottheit. Sie giebt, analog den Spenden der Sonne, den Seelen Erkenntniskraft und den Dingen Erkennbarkeit, aber auch Dasein und Wesenheit (εἶναί τε καὶ τὴν οὐσίαν), indem sie selbst über alle Wesenheit an Würde und Macht hinausliegt (ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρεσβείᾳ καὶ δυνάμει ὑπερέχον)[2]).

Das Urgute ist aber das Vorbild der Ideeenwelt und jede

---

[1]) Tim. p. 31 b, 34 b sq. — [2]) Rep. VI, p. 507 sq.

Idee gewährt für ein beschränktes Gebiet das Gleiche, das Analogon der Gaben der Sonne. Sie ist ein edles Joch, welches Ding und Gedanke zu einem Gespanne vereinigt. Für eine bestimmte Klasse von Dingen ist die betreffende Idee der Grund des Seins und der Erkennbarkeit und für die entsprechenden Vorstellungen der Seele der Grund ihrer Verfestigung zum Begriff. Die Ideeen geben den Dingen Existenz und den Gedanken Geltung; durch Teilnahme an ihnen werden die Dinge wirklich, die Gedanken wahr. Eines und dasselbe bildet seiend das Wesen der Dinge, gedacht das Gültige der Gedanken; in ihm fallen Denkinhalt und Seinsgehalt zusammen.

Damit wird weitaus übertroffen, was die Pythagoreer zur Lösung der Gleichung von Erkennen und Sein dargeboten hatten. Bei ihnen war es die Zahl, welche den Dingen Bestand und den Gedanken Wahrheit gab, eine Anschauung, welche das Wesen der Dinge und die Richtigkeit des Denkens durch Größenbegriffe zu umspannen vermeinte. An Stelle dieser setzt Platon die Begriffe überhaupt, die Denkinhalte, und macht so die Denklehre zum Organon der Prinzipienlehre, während der Mathematik das Gebiet der Maß, Harmonie und Bewegung stiftenden Weltseele zugeschrieben wird.

5. Aber in einem andern Punkte bleibt Platon hinter den Pythagoreern zurück, darin nämlich, daß er, um das Innewerden der Ideeen durch den Geist zu erklären, zu jenen mystischen Vorstellungen von der Präexistenz der Seelen seine Zuflucht nimmt. Danach bringt die Seele ihre gesamte Erkenntnis schon ins Erdendasein mit, nur gebunden und verdunkelt durch die Körperlichkeit und das Sinnenleben. Der Erkenntniserwerb besteht in einem Freimachen des Niedergehaltenen, einem Auffrischen der alten Spuren.

Wir könnten, sagt Platon, das Wahre nicht suchen, wenn wir es nicht in gewissem Sinne schon besäßen, das Gesuchte nicht als solches erkennen, wenn wir es nicht vorher gekannt hätten[1]). Die Seele gleicht danach einem beschriebenen Blatte, dessen Schrift ver-

[1]) Men. p. 80 d. Phaed. p. 73 c.

blichen ist und um so unleserlicher wird, je mehr der Verkehr mit der Sinnenwelt in sie hineinschreibt[1]).

Im Phädon wird diese Fassung des Erkenntnisproblems folgerichtig durchgeführt: die Seele kommt der Wahrheit, deren Spuren sie in sich selbst trägt, um so näher, je mehr sie sich von allem Körperlichen, auch der sinnlichen Wahrnehmung abwendet, und zu sich selbst kommt[2]). Der delphische Spruch *γνῶθι σαυτόν* tritt dadurch in ein neues Licht: Selbsterkenntnis ist Welterkenntnis, da ja das Selbst das Wahre der Welt in sich trägt, und hier streift Platon an die Lehre von der Identität des Atman mit der Welt[3]). Freilich aber muß sich auch das Bedenken einstellen, ob dann nicht der Mensch das Maß der Dinge wird, nicht zwar der Mensch des Protagoras, der nur ein Bündel von Eindrücken ist, sondern der platonische Mensch, der in seinem Vorleben die Ideeen geschaut und sich mit der Wahrheit erfüllt hat; aber auch er schöpft seine Erkenntnis aus seinem Eigenen und die Dinge haben ihm im Grunde nichts zu sagen, da er sie aus seinem Vorleben besser kennt, als sie sich ihm jetzt geben.

So gestaltet sich die Erkenntnis auf Grund der Annahme der Transzendenz der Ideeen, aber Platon hält diese nicht streng fest. So gewiß die Dinge nicht bloß ungenügende Nachbilder der Ideeen sind, sondern diese in ihnen liegen und sich auswirken, so gewiß besitzen die Dinge einen ihnen eigenen Wahrheitsgehalt und haben darum dem Geiste doch Etwas zu sagen, und um so mehr zu sagen, je weiter er in sie eindringt. Diese Anschauung liegt dem Studienplane der Politeia zugrunde, welcher von der Sinnenwelt anhebt und zuerst die Seele in den Abbildern des Schönen und Guten heimisch macht, wie sie die musische Kunst darbietet, dann mittels der Mathematik die Umwendung, *περιαγωγή*, *μεταστροφή*, vom Zeitlichen zum Ewigen vollziehen läßt, um schließlich durch die

---

1) Theaet. p. 191 c wird die Seele mit einer Wachstafel verglichen, „ein Geschenk der Mnemosyne, der Mutter der Musen", ähnlich Phil. p. 39 a. — 2) Phaed. p. 65 c sq. — 3) Oben §. 11, 5.

Dialektik zur νόησις selbst, der Ideeenschau hinaufzuleiten[1]). Hier gilt die Endlichkeit nicht als Hindernis, sondern als Schwungbrett, ὁρμή, oder Aufstieg, ἐπαναβαθμοί, für die Erkenntnis der Wahrheit[2]). Die Würdigung der sinnlichen Wahrnehmung spricht sich ja auch in dem Vergleiche der Ideeen mit dem Lichte, des Urguten, mit der Sonne aus. Hier kommt Platon den Pythagoreern näher, welche einen natürlichen Ursprung der Erkenntnis suchen und bei der Immanenz der Zahl auch dazu berechtigt sind.

6. Die Bedeutung der Ideeen für die Verknüpfung der natürlichen und sittlichen Welt hat Platon voll erkannt und eine Reihe von einschlägigen Bestimmungen aufgestellt. Die Ideeen sind ebensowohl ethische als metaphysische Begriffe; sie sind das Vollkommene so gut wie das Seiende, ihr Mittelpunkt und ihre Quelle ist das Gute. Teilnahme an ihnen giebt Dasein und Vollkommenheit zugleich; die Gemeinschaft mit einem Vorbildlichen ist der Grund der Existenz, die Angleichung an das Vorbildliche ist das Wesen des Sollens. In der Seele sind sie das „goldene Leitzeug der Vernunft“[3]); Ideeen und Gesinnungen, εἴδη καὶ ἤθη, verbinden sich mit einander[4]); vorzugsweise werden die Tugenden angeführt, um das Wesen der Ideeen zu verdeutlichen.

Die Ideeen sind aber zugleich Güter[5]), und so fällt der Ideeenlehre auch der für die Verbindung des Natürlichen und Sittlichen so wichtige Güterbegriff zu. Schon der Ausdruck: Teilnahme, μέθεξις, bezeichnet die Ideeen als Güter, denn Teilnahme ist Anteil, Mitbesitz eines Gutes. Sie sind auch darum Güter, weil ihr Höhepunkt, das Urgute, zugleich das höchste Gut bildet, auf welches Alles hingeordnet ist. Für den Erkenntnis suchenden Geist ist die Gottheit das μέγιστον μάθημα, das höchste Lehrgut[6]).

In der Gütertafel des Philebos steht die ewige Natur des Maßes, der Inbegriff der Ideeen an der Spitze, worauf das im

[1]) Rep. III, p. 401 sq. und VII, p. 522 sq. — [2]) Ib. VI, p. 511. — [3]) Legg. I, p. 645 a. — [4]) Ib. IV, p. 435. — [5]) Ib. VI, p. 509; Ar. Met. XIV, 4, 12. — [6]) Rep. VI, p. 505.

Leben verwirklichte Schöne, Gleichmäßige und Vollendete folgt, dem sich wieder das Organ dafür: Vernunft und Einsicht und weiterhin Erkenntnisse, Künste und Verständnis der Sinnenwelt anschließen, während die diese begleitenden Lustempfindungen das Schlußglied bilden [1]).

Der Gefahr, welcher die nominalistische Güterlehre der Physiker und Sophisten verfiel, welche, wie sie die Begriffe zu bloßen Denkakten machten, so die Güter zu bloßen Zuständen des Subjektes herabsetzten, ist Platon vollkommen entrückt; ihm ist das Gut Zustand und Inhalt zugleich, wie die Idee zugleich im Subjekte und im Objekte, weil über beiden, ist.

Die Ideeen sind aber auch Zwecke, Finalursachen, und damit wird ein weiteres Bindeglied von Physik und Ethik gewonnen. Im Phädon wird Anaxagoras gegenüber, der sich auf die wirkenden Ursachen beschränkte, geltend gemacht, daß die Welterklärung überall das Gute und Beste, also den Zweck, nachweisen müsse und der Begriff der Verursachung, *τῆς αἰτίας τὸ εἶδος*, wird dann auf den der Teilnahme zurückgeführt [2]). Das Gute, als göttliche Kraft, vermag allein zu binden und zusammen zu halten, *ξυνδεῖν καὶ ξυνέχειν* [3]). Alles Werden ist auf das Sein als seinen Zweck hingeordnet, *γένεσις οὐσίας ἕνεκα* [4]).

Der ganze Dialog Timäos ist eine kühne Konstruktion der Welt als eines Reiches der Zwecke, wobei das Gute und Beste für den Aufbau des Ganzen, wie des Einzelnen das Richtmaß abgiebt.

Vorzugsweise als Band des Sinnlichen und Sittlichen behandelt Platon den Begriff des Schönen. Das Schöne ist ein Moment des Guten; verbunden mit Ebenmaß, *ξυμμετρία*, und Wahrheit konstituiert es das Gute [5]). „In allem Guten geht die Wahrheit auf den zugrunde liegenden, bestimmenden Gedanken, das Ebenmaß auf seine Verwirklichung in den ungemessenen Kräften der Materie und die Schönheit auf die Übereinstimmung der ge-

---

1) Phileb. p. 66 a. — 2) Phaed. p. 97 c. u. 100 b, c. — 3) Ib. p. 99 c. — 4) Phil. p. 54 a. — 5) Phil. p. 64 e.

wordenen Erscheinung mit sich und mit der Anschauung; hervorgegangen aus der Wahrheit einer innern Bestimmung, bringt das Ebenmaß die Übereinstimmung der Schönheit hervor“ [1]).

Mit dem Begriffe des Schönen wird der der Liebe, ἔρως, in engste Verbindung gebracht. Die sinnliche Liebe, so entwickeln die Dialoge Phädros und Gastmahl, und die mit ihr verwachsene Vorstellung des Schönen birgt einen edleren Kern in sich. In der Fortpflanzung der Geschlechter gewinnen die Lebewesen Anteil an dem Unvergänglichen, und so wirkt sich darin ein Ewiges aus. Je reiner der ursprüngliche Typus in dem Einzelwesen erscheint, um so schöner und liebenswerter ist es. Aber diese Weihe der Schönheit ist doch noch nicht die höchste; über der natürlichen Zeugung steht die geistige, über der Schönheit des Leibes die der Seele, über dem irdischen Eros der himmlische. Die wahre Liebe steigt von den schönen Gestalten zu den schönen Gesinnungen und von diesen zu den schönen Erkenntnissen auf, bis zu dem Schönen an sich, und der Liebende vermag dann statt der Abbilder der Tugend ihr Urbild zu erzeugen und großzuziehen und, von den Göttern geliebt, unsterblich zu werden.

So hoch sich Platon hier über die gemeine Vorstellung von der Liebe erhebt, so wenig befreit er sich doch von der laxen Moral des griechischen Heidentums; er gedenkt der verschiedenen Arten geschlechtlicher Verirrungen mehr als gangbarer Thatsachen, denn als verabscheuenswerter Sünden, und der Vorhof der platonischen Liebe ist durch naturalistischen Schmutz erschreckender Art verunstaltet. —

An die Ideeenlehre ist der Ruhm Platons geknüpft; aber manche seiner neueren Verehrer sehen die Ideeen im Grunde mehr als Erzeugnisse der Poesie, denn als Ergebnisse der Spekulation an, als erhabene, aber doch phantastische Arabesken, um das Bild der realen Welt gelegt, als am Horizonte der Wirklichkeit verschwebende und verschwimmende Gebilde. In Wahrheit sind die Ideeen mehr als das, und Platon ist ebensowohl ein Baumeister

---

[1]) Trendelenburg, Kleine Schriften II, S. 322.

wie ein Dichter. Er will ein Haus bauen, in dem der Mensch wohnen und seine heiligsten Güter, die ihm von Gott in der Urzeit vertrauten Pfänder, bergen kann. Die Ideeen sind die Jochbalken oder die Kuppel des Baues, dem Himmel nachgebildet und hoch über dem Alltagsdasein schwebend. Freilich sind sie zu hoch, als daß dieses sich daran emporrichten könnte und doch ahmen sie zugleich die Überwelt nur unvollkommen nach. Aber auch so bleibt seine Lehre der erhabenste, der Weisheit der Vorzeit würdige Gedankenbau, den das Altertum hinterlassen hat, und den das Christentum, mit Verbesserung des Mangelhaften, in seinen ewigen Dom gottgegründeter Erkenntnis einbauen konnte.

---

§. 30.

Die platonische Ethik.

1. Wären wir darauf angewiesen, Platons Anschauung von der Bestimmung und der Vollkommenheit des Menschen aus Dialogen wie Theätet, Gorgias und Phädon zu entnehmen, so müßten wir ihm eine weltflüchtige Mystik zusprechen, die nicht zum Verständnisse des Gesetzes vordringt und darum im Grunde vor der Schwelle der Ethik stehen bleibt. Im Theätet wird der weltvergessende Weise geschildert, der den Weg zum Markte, Gerichtshause, Rathause nicht findet, die Volksabstimmungen nicht hört, die geschriebenen Gesetze nicht liest, und diese Lücken seiner Kenntnisse nicht einmal kennt, überhaupt nur dem Leibe nach in der Stadt weilt, während sein Geist die Tiefen der Erde und den Gang der Gestirne mißt und die Natur jedes Seienden als Ganzen erforscht [1]). Im Gorgias wird das Leibesleben als Tod und mit dem Mystenworte der Leib, σῶμα, als Grabmal, σῆμα, bezeichnet mit Heranziehung des Verses: „Wer weiß, ob das Leben nicht ein Sterben ist und das Sterben ein Aufleben" [2]). Es wird im Phädon dem Philosophen das Zustreben zum andern Leben als das ihm Eigentümliche zugesprochen: „Den Menschen entgeht, daß diejenigen, welche die rechte Philosophie treiben, nach nichts anderem trachten, als zu sterben und todt zu sein" [3]). Platon bildet ein eigenes Wort für dieses Todessehnen: θανατᾶν [4]) und sein θανατῶν erinnert lebhaft an den indischen mumûrschu. Der Philosoph durch-

---

[1]) Theaet. p. 173 d. sq. — [2]) Gorg. p. 492 e. sq. — [3]) Phaed. p. 64 a. — [4]) Ib. p. 64 b. Axioch. p. 366 d.

schaut die Nichtigkeit des Vergänglichen; diese Erkenntnis ist seine Weisheit und Tugend[1]); „mit dem Göttlichen und dem Kosmischen umgehend, wird er selbst göttlich, soweit es dem Menschen möglich ist“[2]). Sein Wandel durch das Erdenleben ist der eines Pilgers, der weiß, woher er kommt und wohin er geht, ein Bild, das Platon selbst zwar nicht anwendet, das aber seine Anschauung ganz wohl auszudrücken vermag.

Die soziale Wendung der Lebensbetrachtung in der Politeia führt Platon zunächst noch nicht über diese Anschauungsweise hinaus. Statt des Pilgers ist es hier eine Pilgerschar, die des rechten Weges geführt werden soll. Zu ihrer Führung sind selbstverständlich die des Weges Kundigen berufen, also die Philosophen; aber die Reise ist auch ein Kampf zur Abwehr bedrohender Scharen und zur Bewältigung der Lebensnot, darum bedarf es auch der Schützer, Schirmherrn, φύλακες, und der arbeitenden Klasse. Wie dem Menschenleben das höchste Gut vorenthalten ist, so ist auch dem Gemeinleben Entsagung auferlegt: die leitenden Weisen müssen der Beschauung entsagen und sich mit öffentlichen Geschäften befassen[3]), die Schirmherrn auf den häuslichen Herd und den Besitz verzichten[4]), die Arbeitenden auf die Teilnahme an der Regierung.

Auch die kosmische Fassung der Gesellschaft tritt noch nicht aus der mystischen Grundanschauung heraus. Die drei Stände entsprechen den drei Seelenkräften: der leitende der Vernunft, dem λογιστικόν, der schirmende dem Mute, θυμοειδές, und der arbeitende der Strebekraft, ἐπιθυμητικόν[5]). Aber diese Trias geht wieder auf die andern: Geist, Seele und Leib zurück und weiterhin auf die kosmische Reihe: Idee, Leben und Materie. Der Einzelmensch und die Gemeinde sind so die Welt im Kleinen, jener

---

[1]) Theaet. p. 176. — [2]) Theaet p. 176a. Rep. X. p. 613a; vergl. Rep. VI, p. 500c, 504e und Legg. IV, p. 716c. — [3]) Rep. VII, p. 540. — [4]) Ib. IV, p. 420. — [5]) Ib. IV, p. 441 sq. IX, p. 580d, e u. 588; vgl. III, p. 414d.

im kleinsten Maßstabe, die Gemeinde im größeren, aber noch kenntlich nach ihrer Verwandtschaft mit den lebenden Körpern [1]).

Überall geht hier platonische Anschauung mit der indischen parallel. Der weltunkundige Weise im Theätet ist nicht weit von dem Vanaprastha; die platonischen Stände entsprechen den Kasten des Manu, welche auf die drei Guna's zurückgehen [2]). Sie sind aus dem Puruscha hervorgegangen: die Brahmanen aus dem Haupte, die Krieger aus den Armen, die Vaiçja's aus den Beinen; sie sind also der Mensch im Großen; der makrokosmische Mensch wird hier zum makropolitischen. Daß Platon die indische Lehre gekannt und benutzt habe, folgt aus dieser Übereinstimmung freilich noch nicht; die physische Theologie bot ihm ebenfalls die Lehre von den drei Kräften und die Intuition des makrokosmischen Menschen dar, möglicherweise die letztere sogar in Anwendung auf die Gesellschaft.

2. Was Platon aus dem Bannkreise dieser mystischen Anschauung herausführt, ist das Verständnis des historisch-gesetzhaften Elementes des Sittenlebens. Wie seine Theologie, so wird auch seine Ethik in festere Bahnen geleitet durch den Gedanken des göttlichen Herrn und Königs, von dem das Gesetz stammt; das Kronosreich im Anfange der Menschengeschichte und das Walten Apollons in der Welt der Gegenwart bilden bei ihm einen Einschlag des sozialen Gewebes und des nach Vollkommenheit strebenden Innenlebens, wie ihn das Kasten- und Einsiedlerwesen der Inder nicht kannte. Wie für Platon die Welt mehr ist, als ein vergänglicher Abdruck der Wesenstypen im Veda, nämlich ein gotteswürdiges, einziges, herrliches Gebilde, so ist auch der Staat für ihn mehr, als eine organisierte Pilgerkarawane, nämlich ein von der Gottheit vorgebildetes, durch göttliches und menschliches Wirken durchgeführtes Kunstwerk.

In der Politeia werden die Weisen, welche die Staatsverfassung feststellen, den Malern, ζωγράφοι, wörtlich: nach dem Lebenden

[1]) Rep. V, p. 462 u. 464. — [2]) Oben §. 7, 1.

Zeichnende, verglichen, die ein göttliches Vorbild wiedergeben: τῷ θείῳ παραδείγματι χρώμενοι; und es wird damit dies Vorbild als ein Lebendiges, ein ζῶον, ein Organismus, bezeichnet. Sie reinigen erst die Tafel d. i. die Gesellschaft und die Sitten der Menschen; sie blicken auf das von Natur, φύσει, Gerechte, Schöne und Einsichtige und auf das im Menschen, was schon Homer das Göttliche und Gottähnliche genannt hat; sie mischen und stellen zusammen die Farben d. i. Bethätigungen, ἐπιτηδεύματα, löschen die einen und tragen wieder auf, bis sie die menschlichen Sitten, ἤθη, nach Möglichkeit gottgefällig gemacht haben[1]). Ob auf Erden ein solcher Staat vorhanden ist, oder nicht, beirrt den Weisen nicht: „Hältst du etwa den für einen minder tüchtigen Maler, der ein Musterbild einer herrlichen Menschengestalt gemalt und es bei dem Gemälde an Nichts hat fehlen lassen, aber nicht nachweisen kann, daß es einen solchen Menschen auch wirklich giebt“[2])? Jener Staat ist gedanklich, ἐν λόγοις κειμένη πόλις, „sein Vorbild ist im Himmel, ein Weihebild, sichtbar für den, der es sehen will und trachtet, sich danach zu begründen: ἐν οὐρανῷ ἴσως παράδειγμα ἀνάκειται τῷ βουλομένῳ ὁρᾶν καὶ ὁρῶντι ἑαυτὸν κατοικίζειν[3]).

Aber schon in der Politeia deutet Platon an, daß diese gottgefällige Lebensgemeinschaft auf Erden bestanden hat, und daß die unvollkommenen Verfassungen nur mehr und mehr entstellte Reste derselben sind, entstanden durch eine Alteration des Urstaates, die gewaltsam gewesen sein muß, „da es schwer war, eine so gefügte Gemeinde zu verrücken“[4]). Ausdrücklicher wird im Timäos gesagt, daß die ägyptische Verfassung in der ältesten Zeit die Einteilung der Stände, γένη, welche in der Politeia gefordert wurde, und eine verwandte Regelung der Studien besaß, was wieder nur Analogie von attischen Einrichtungen der Urzeit gewesen sei[5]). Im Kritias wird der Urzeit auch die Gleichstellung der Weiber mit den Männern

[1]) Rep. VI, p. 501 e, sq. — [2]) Ib. V, p. 472 d. — [3]) Ib. IX, p. 592 b. — [4]) Ib. VIII, p. 545 u. 546. — [5]) Tim. p. 24.

und die Einrichtung gemeinsamer Wohnung und Mahlzeiten zugeschrieben[1]). Im Dialoge „Staatsmann“ und in den „Gesetzen“ wird jene Verfassung der Urzeit als die des Kronosreiches bezeichnet, die für die Gegenwart noch immer das Vorbild sein müsse[2]). An die Stelle der Götter sind jetzt die Könige getreten und ihr Amt ist ein Hirtenamt; so walten auch die Weisen eines Lehramtes und wenn sie jene tief einschneidende Umbildung des Glaubens vornehmen, die mit der Ausweisung der Dichter verbunden ist, so handeln sie so auf Grund der göttlichen Autorität: es ist das Abbild der Gottheit als Lebensnorm, welches sie der heiligen Dichtung ausprägen (*τὴν τοῦ ἀγαθοῦ εἰκόνα ἤθους ἐμποιεῖν τοῖς ποιήμασιν*)[3]).

So gilt Platon das Ideale zugleich als geschichtlich; das Vorbild menschlicher Lebensgemeinschaft findet der der Ergründung des Ewigen hingegebene Geist als Weihebild im Himmel und findet das älteste Menschengedenken gleichsam als Titelblatt der Geschichte.

3. Hier hat der Parallelismus platonischer und indischer Weisheit ein Ende. Die Muni's und Rischi's bildeten keine Gemeinde; wenn auch das Gesetzbuch aus der Offenbarung der heiligen Büßer stammt, so sind dessen Weisungen doch nur für den im Weltumtriebe Befangenen gültig und der Weise, der den Dschnana erreicht hat, schreitet über den Dharma hinaus. Bei Platon entspricht dem Weltumtriebe die Höhle, deren gefesselte Bewohner nur die Schatten der Wirklichkeit sehen, den zur wahren Erkenntnis Vorgedrungenen entsprechen die Begnadeten, denen es zum Lichte aufzusteigen verliehen ist; aber diese werden bei Platon verpflichtet, zu den Gefesselten hinabzusteigen und auch ihre Umwendung, *περιαγωγή, μεταστροφή*, zu bewirken: „Die Gerechtigkeit verlangt, daß wir ihnen gebieten, auch für die Andern zu sorgen und zu wachen“ (*δίκαια πρὸς αὐτοὺς ἐρῶμεν προςαναγκάζοντες τῶν*

---

[1]) Critias p. 110 b, 112 b. — [2]) Pol. p. 269 sq. Legg. IX, p. 854 c.; vgl. oben §. 1, 6. — [3]) Rep. III. p. 401.

ἄλλων ἐπιμελεῖσθαί τε καὶ φυλάττειν)[1]. So ist die Gesellschaft doch mehr als ein Pilgerzug, die Wegekundigen sind mehr als gewählte Führer; sie haften für Alle und sie erfüllen ihre ganze Aufgabe erst, wenn sie dem Ganzen dienen, dessen Seele und Leitstern die Gerechtigkeit, δικαιοσύνη, ist; die Lebenskunst ist doch nicht bloß die Kunst zu sterben, sondern auch die schwierigere, die Genossen auf den Bahnen, welche in der Urzeit die Götter gewiesen haben, zu einem seligen Ende zu führen.

Darum ist die platonische Gerechtigkeit etwas Höheres als der indische Dharma und steht der Gerechtigkeit des alten Testamentes näher. Das gesetzhafte Handeln ist keineswegs bloß Vorstufe zur beseligenden Erkenntnis, sondern dieser bei-, ja in gewissem Sinne übergeordnet. Sie ist der Einklang aller Tugenden, die auf den Seelenkräften beruhen: der Weisheit als der Tugend des λογιστικόν, der Mannhaftigkeit als der Tugend des θυμοειδές und der σωφροσύνη als der Tugend des ἐπιθυμητικόν; die Selbsterkenntnis, die berechtigte Selbstbehauptung und Selbstbeherrschung schließen sich in der Selbstbescheidung der gerechten Gesinnung zusammen. Zu dieser dringt der Mensch und der Staat erst vor, wenn jedes dieser Vermögen das Seine thut; das τὰ ἑαυτοῦ πράττειν, die οἰκειοπραγία der Teilkräfte in ihrer Vereinigung, ist die Formel für das vollkommene, individuelle und öffentliche Leben. Es ist der Geist der Eusebie und Eunomie der weisen Gesetzgeber und der Geist des Einklanges der apollonischen Ethik, als dessen Erbe sich hier Platon zeigt.

Der religiös-gesetzhafte Grundzug der Gerechtigkeit tritt uns in den drei Gebieten derselben entgegen, die Platon unterscheidet: jene wird teils auf die Götter bezogen: das Gebiet des Kultus: das θύειν κατὰ νόμους καὶ τῶν ἱερῶν ἐπιμελεῖσθαι, teils auf die Menschen: das δικαιοπραγεῖν im engern Sinne, teils auf die Verstorbenen: das μνημείων ἐπιμελεῖσθαι[2]. Wie die alten Nomotheten macht Platon den Glauben an die Gottheit zur Grund-

---

[1]) Rep. VII, p. 520a. — [2]) Diog. L. III, 83.

lage seiner Gesetzgebung [1]); das ganze zehnte Buch der „Gesetze“ ist ein *προοίμιον* zum jus sacrum. Es heißt dort: „Das Größte ist es, im rechten Glauben würdig zu leben“: *μέγιστον τὸ περὶ τοὺς θεοὺς ὀρθῶς διανοηθέντα ζῆν καλῶς* [2]). In der Politeia wird bestimmt: „Dem delphischen Apollon gebühren die schönsten und ersten Gegenstände der Gesetzgebung, die Gründung von Heiligtümern und Opfern und die übrige Verehrung der Götter, der göttlichen Wesen und Heroen und ferner die Bestattung der Verstorbenen und was man ihnen sonst erweisen muß, sich ihrer Huld zu versichern“; in all diesem soll man „allein dem ursprünglichen Wegweiser folgen; denn dieser Gott ist es, der allen Menschen von den Vätern her Bescheide giebt (*πάτριος ἐξηγητὴς ἐξηγεῖται*), von seinem Sitz im Mittelpunkte, dem Nabel der Erde“ [3]).

Der reale Beziehungspunkt der Gerechtigkeit ist das Gesetz, *νόμος*. In den der Akademie als Lehrgut angehörigen *ὅροι* wird die Gerechtigkeit teils als Einstimmung der Seele mit sich selbst, teils aber als das gesetzhafte Verhalten, *ἕξις ἐν βίῳ νόμου ὑπήκοος*, *ἕξις ὑπηρετικὴ νόμων* definiert [4]). Das Gesetz ist von Zeus, welcher den Menschen, um sie vor dem Untergange zu bewahren, durch Hermes die Ehrfurcht und den Rechtssinn schickt, „damit es in der Gemeinde Ordnung und Bande einender Liebe gebe“: *Ἑρμῆν πέμπει ἄγοντα εἰς ἀνθρώπους αἰδῶ τε καὶ δίκην, ἵν' εἶεν πόλεων κόσμοι τε καὶ δεσμοὶ φιλίας συναγωγοί* [5]). Die Gesetze sind „die Könige der Städte“ [6]). Der Mensch wird von ihnen geboren und großgezogen [7]). Daß sie Platon im apollonischen Sinne im Einklang denkt mit den Gesetzen der Welt, zeigt die Anwendung des Ausdrucks *κόσμος*, denn der *κόσμος* im erhabenen Sinne, *σεμνολογικῶς*, ist, „wie die Weisen sagen, die Gemeinschaft, welche Himmel und Erde, Götter und Menschen verbindet, bestehend in Liebe, Ordnung, Maßhalten und Gerechtigkeit“ [8]), und

---

[1]) Oben §. 15, 1. — [2]) Legg. X, p. 888; vergl. IV, p. 716e. — [3]) Rep. IV, p. 427 b, c. — [4]) Defin. p. 411e. — [5]) Prot. p. 322c. — [6]) Conv. p. 196c. — [7]) Criton p. 50. — [8]) Gorg. 507e, 508a.

„der Nomos ist der König von Allem, von Sterblichen und Unsterblichen [1])“. Durch Gesetz, Ordnung und Bestimmtheit, *νόμος, τάξις* und *πέρας*, erhält, *ἀποσώζει*, die Göttin Harmonia das All [2]). Wie staatliche, so giebt es auch Gesetze der Natur, *φύσεως νόμοι*, wie jene auf die Gottheit zurückgehend [3]).

Da der Geist das All durchwaltet, ist das Gesetz Vernunft: „Das göttliche und bewundernswerte Gesetz hat den Namen Geist, *νοῦς*“ [4]). „Die Menschen nennen das Vernunftwalten Gesetz“, *τὴν τοῦ νοῦ διανομὴν ἐπονομάζοντες νόμον* [5]). Der Gerechte besitzt zugleich Einsicht und das rechte Gesetz: *νοῦν τε καὶ νόμον ὀρθόν* [6]), der Tyrann flieht und verschmäht *νόμον τε καὶ λόγον* [7]). So kann selbst das Gesetz definiert werden als „die Ergründung des Seienden“: *ὁ νόμος τοῦ ὄντος ἐξεύρησις* [8]) und als „das goldene und heilige Leitzeug der Vernunft“: *τοῦ λογισμοῦ ἀγωγὴ χρυσῆ καὶ ἱερά* [9]).

Damit wird das Gesetz so wenig subjektiviert, wie die Idee wenn ihr zugeschrieben wird, daß sie die Erkenntnis bewirkt, also auch in der Seele ist; sie ist „das edle Joch“ zwischen Erkennen und Sein [10]), und das Gleiche gilt vom Gesetze. So widerspricht es der Objektivität des Gesetzes auch nicht, wenn Platon im „Staatsmann“ eine Verfassung höher stellt, in welcher das Gesetz in der Person eines weisen Herrschers waltet, als eine andere, in welcher nach geschriebenen Gesetzen regiert wird; jener ist Gesetzgeber und Hirt: *νομοθέτης καὶ νομεύς* [11]) — wieder eine Anspielung auf Apollon — und waltet des Hirtenamtes, welches vordem die Götter geführt haben und als deren Erbe und Bevollmächtigter.

4. Von diesem Gesichtspunkte angesehen, verliert der Ausspruch der Politeia, daß die Schäden des Gemeinlebens nicht eher aufhören werden, als bis „die Philosophen in den Gemeinden regieren

---

[1]) Gorg. p. 484 b. — [2]) Phil. p. 26 b. — [3]) Tim. p. 41 e, 63 e. Gorg. p. 483 d. — [4]) Legg. XII, p. 957. — [5]) Legg. IV, p. 714 a. — [6]) Legg. II, p. 674 b. — [7]) Rep. IX, p. 587 c. — [8]) Min. p. 315 e. — [9]) Legg. I, p. 645 a. — [10]) Oben S. 433. — [11]) Min. p. 321 c.

oder die Könige und Machthaber nach der echten und rechten Art (*γνησίως τε καὶ ἱκανῶς*) philosophiren"[1]), das Anstößige und fast Lächerliche, was er enthält, wenn er ins Moderne übertragen wird. Was Platon unter der echten und rechten Philosophie versteht, ist eben die Weisheit, die Erfüllung des Geistes mit der Wahrheit, welche der Welt das Dasein giebt, mit dem Nomos, welcher ihre Ordnung stiftet, also mit einem Inhalte, der ebensowohl Glaubens- als Wissensinhalt, ebensowohl Bekenntnis als Erkenntnis ist. Die Denker werden nicht durch Scharfsinn und Studien allein zur Leitung der Gemeinde befähigt, sondern indem sie die Wächter des Hortes werden, auf den das Ganze gegründet ist. Es ist im gewissen Sinne eine Glaubenssubstanz, auf welche Platon seine Gemeinde baut und diese wird besser Gemeinde als Staat oder Stadt genannt, wenn man dieses religiöse Moment zum Ausdrucke bringen will.

Auf den substantiellen Charakter des geistigen Gutes, das die Gemeindehäupter verwalten, weisen verschiedene Ausdrücke bei Platon hin. Wenn es heißt, „du kannst nichts finden, was der Weisheit mehr zu Eigen gehörte (*οἰκειότερον*) als die Wahrheit"[2]), und „Wahrheit ist das erste unter allen Gütern"[3]), so ist damit der Wahrheitsinhalt gemeint, der anderwärts als „das Beste in allem Seienden", *ἄριστον ἐν τοῖς οὖσι*[4]) oder als „das, was Allen Licht giebt, *τὸ πᾶσι φῶς παρέχον*[5]), bezeichnet wird. Jener Weisheits- und Wahrheitsinhalt ist das Maß von Allem, das Vollkommenste, da ein Unvollkommenes nicht Maß von Etwas ist[6]); er ist das höchste Lehrgut, *μέγιστον μάθημα*[7]); der Weg, den die Lernenden zu ihm durchlaufen, wird eine *πορεία* genannt, eine Wallfahrt, oder ein Hinaufleiten, *ἐπαναγωγή*; auch wenn jenes Gut mit den Zinnen, *θριγκός*, eines Baues verglichen wird, so kann man dabei an das Bild von einem Zuge denken, dem die Zinnen des Heiligtumes sichtbar werden.

---

[1]) Rep. V, p. 473d. — [2]) Rep. VI, p. 485c. — [3]) Legg. V, p. 730. — [4]) Rep. VII, p. 532c. — [5]) Ib. p. 540a. — [6]) Rep. VI, p. 504c. — [7]) Ib. p. 505a. — [8]) Rep. VII, p. 534e.

Die Philosophen-regenten Platons sind den Priesterschaften des Morgenlandes weit näher verwandt, als irgend einer Behörde der griechischen Freistaaten, wie denn die ganze Einteilung der Bürgerschaft in scharf geschiedene Stände nicht minder ungriechisch ist. Platon weiß sehr gut, wie nahe er dem morgenländischen Kastenwesen kommt, und er muß, um nicht geradezu in den Kastenstaat zu geraten, eine einschneidende, man möchte sagen, verzweifelte Maßregel treffen. Es ist dies die Aufhebung der Familie und des Privatbesitzes für die Regenten und Schirmherren, φύλακες, deren Gewaltsamkeit nur darin ihre Erklärung findet, daß Platon die Bildung einer Priester- und Kriegerkaste hintanhalten wollte. Er will den oberen Ständen einen stetigen Zuzug von Elementen der ganzen Gemeinde sicherstellen und damit dem göttlichen Walten in der Verteilung der Gaben und Talente stattgeben, vermöge dessen die goldenen, die silbernen und die ehernen Naturen, wie Kadmos' Krieger im Schooße der Erde erwachsen, aufgezogen und von dem Werkmeister ausgerüstet sind [1]. Der göttliche Werkmeister soll selbst bestimmen, an welcher Stelle die nachwachsende Generation in die Ämter der Gemeinde eintritt, nicht aber der Familienegoismus und der Kastengeist, der aus diesem entsprießt. Dieser fromme und erhabene Gedanke liegt den Verfügungen Platons über Ehe und Besitz zugrunde; möglich, daß er auch den Traditionen von den Erdgeformten, den γηγενεῖς, die keine Familienbande kannten [2], vollen Glauben beimaß. Freilich hätte der erste Schritt: die Aufhebung der Familie, auch den zweiten nach sich ziehen müssen: die Verpflichtung der leitenden Stände zu sexueller Enthaltsamkeit, allein zu dieser Konsequenz schreitet Platon nicht vor, jedenfalls weil ihm, wie dem ganzen Altertume, eine Askese von Kriegern fremdartig war und wohl auch darum, weil der Satz: fortes creantur fortibus et bonis, der den allgemeinen Glauben des Altertums ausdrückt, ihn nicht auf das Forterben der Tüchtigkeit der Tüchtigsten verzichten ließ. Aus dieser Inkonsequenz entsprang

---

[1]) Rep. III. p. 414. — [2]) Pol. p. 271 b.

nun freilich die sittlich verwerfliche Lösung der Schwierigkeit: der freie Geschlechtsverkehr und die Emanzipation des weiblichen Geschlechtes, unvertilgbare Flecken des platonischen Staates, die größte Unweisheit im Ganzen des auf die Weisheit gegründeten Gemeinwesens, aber doch nicht der Willkür, sondern in letzter Linie hohen Beweggründen erwachsen.

5. Das in der Politeia gezeichnete Bild der Gemeinde, wie sie sein sollte, hielt Platon so wenig für ein Phantasiebild, als er die Ideeenwelt für ein solches hielt. Was sein soll, ist ihm die innerste Kraft dessen, was ist, und braucht nur frei gemacht zu werden von den Banden der niederziehenden Gewalt, um ins Dasein zu treten. Die freimachenden idealen Kräfte hat Platon sehr wohl erwogen und abgeschätzt, wenn auch ihr Zusammenwirken überschätzt. Auf antikem Boden ist die platonische Gemeinde nie verwirklicht worden; der Plan, den Plotin um 250 n. Chr. dem Kaiser Gallienus vorlegte, in Campanien eine Platonopolis zu gründen, kam nicht zur Ausführung, da die Ratgeber des sonst dazu geneigten Kaisers dagegen waren. Auf christlichem Boden hat es aber dem, was Platon anstrebte, Verwandtes gegeben. Die Ritterorden des Mittelalters, zumal der staatgründende Orden der Deutschherren in Preußen, hatte eine der platonischen nicht so unähnliche Verfassung. Die das Ganze tragende ideale Substanz, das höchste Lehrgut, ist hier die christliche Lehre, ihre Vertretung kommt den Priestern zu, die insofern die Leitung des geistlichen Ordensstaates haben. Ihre Ausbildung hält die nämliche Stufenfolge ein, wie die der platonischen Gemeindehäupter: der musischen Bildung entspricht die grammatische der Ordensoblaten, der mathematischen Mittelstufe das Quadrivium, der dialektischen Oberstufe das theologische Studium. Alles, was Gottesdienst und religiöses Leben angeht, wird von der Centralstelle aus, hier nicht Delphoi, sondern Rom, von „dem ursprünglichen Wegweiser" bestimmt. Die φύλακες sind hier die Ritter, als Ordensglieder ohne Familie und Privatbesitz; der musisch-gymnastischen Ausbildung jener ist die ritterliche Schulung vergleichbar; den Syssitien entsprechen die Mahlzeiten im Refektorium. Dem

dritten Stande bei Platon entsprechen die Laien, durch die Religion mit den Herrschenden verknüpft, aber ohne Anteil an der Leitung Die leitenden Stände sind nicht erblich, Priester und Ritter erhalten ihren Nachwuchs aus der Laienschaft, wobei die Anlagen entscheiden. Das politische Interesse hat sein Gegengewicht an dem kontemplativen Zuge des Ordens; so mancher Ritter kehrte nach lebenslanger, ihm von den Oberen zugeteilter Wirksamkeit in der Regierung einer Ballei oder Komthurei in die Zelle des Klosters zurück, wie Platon ähnliche Vereinigung von Wirken und Schauen als Ideal hinstellt.

Die idealen Kräfte sind hier in beiden Fällen verwandt: Glaube, Erkenntnis auf Grund des Glaubens, Hingebung, Gehorsam, dienender Gemeingeist, alles auf ein höchstes Gut bezogen. Freilich wirken diese Kräfte auf dem Grunde der christlichen Gesinnung mit einer Reinheit und einem Nachdrucke, wie es Platon nicht ahnen konnte; den Ordensstaat hegt die Weltkirche in sich, das erste Band schlang um die Gleichstrebenden die caritas, der Liebesdienst für die Kranken, das Gelübde machte es fest fürs Leben, im Kampfe für den Glauben erstarkte die Gesinnung, die Heidenmission gab den Anlaß zur Staatsgründung, die Ordensheiligen wirkten als konkrete Vorbilder, die Commemoratio o. f. defunctorum verknüpfte Diesseits und Jenseits durch ein engeres Band, als die μνημεῖα es vermochten.

Die Richtung, in der soziale Bindegewalten zu finden sind, hat Platon nicht verfehlt, aber sein Gedanke überflog die Mittel der Ausführung. Was sich ihm darbot, waren die Traditionen vom Urstaate, morgenländische Einrichtungen, dorische Staatsweisheit. In der Politeia hielt er diese Elemente für ausreichend zur Konstruktion oder Rekonstruktion der echten Gemeinde; in dem Dialoge von den Gesetzen nimmt er einen minder hohen Flug; er beschränkt sich auf die Vergeistigung des dorischen Staates, den er in der Politeia als die erste Form der Entartung des idealen Staates behandelt hatte. Dieser große Dialog mit seiner bis ins Einzelne gehenden Gesetzgebung ist im Übrigen von demselben Ethos getragen,

wie die Politeia; das mildere Urteil über die Dichtertheologie bedeutet nicht ein Zurückweichen hinter die strengeren Forderungen der Politeia, sondern hängt mit dem Anschlusse an das Historischgegebene zusammen, der hier mehr gesucht wird als dort; die ausgesprochenere Anlehnung an Pythagoreisches ist kein Abfall von der Ideeenlehre. Wenn als grundlegende Glaubenssätze die Überzeugung von dem Vorrange des Geistigen vor dem Materiellen und der Glaube hingestellt werden, daß in der Sternenwelt die Vernunft walte und dieselbe auch die Harmonie des innern Lebens herstellen solle, wofür die Zahl und der Einklang der Töne die Bindeglieder zu bilden haben [1]), so wirken hier die Intuitionen und Theologeme, welche Platons Weltanschauung überhaupt tragen.

6. Der gesetzhafte Grundzug der platonischen Ethik, vermöge dessen der greise Denker als Nomothet auftritt, spricht sich auch in zwei Lehrpunkten aus, welche nur auf einer gesetzhaften Grundanschauung fußen können: in seiner Auffassung der **Sünde** und der **Willensfreiheit**.

In ersterer Hinsicht hatte Platon den sokratischen Intellektualismus zu überwinden, welcher das Böse zum Irrtum abschwächte [2]); einen Stützpunkt aber bot ihm die mystische Anschauung dar. Platon weiß von „einem Sündenstachel, der dem Menschen von alter, ungesühnter Schuld her eingesenkt ist und umtreibend Frevel gebiert“, *οἶστρος δ' ἐστί τις ἐμφυόμενος ἐκ παλαιῶν καὶ ἀκαθάρτων τοῖςἀν θρώποις ἀδικημάτων περιφερόμενος ἀλιτηριώδης* [3]); er kennt den Drang nach Befreiung von den „schweren Krankheiten und Leiden, die durch altes Zürnen der Götter woher immer auf gewisse Generationen gekommen sind“, *νόσων καὶ πόνων τῶν μεγίστων, ἃ δὴ παλαιῶν ἐκ μηνιμάτων ποθὲν ἔν τισι τῶν γενῶν .... ἀπαλλαγή* [4]). Von der Verzückung der Seher, *μανία*, erwartet er die Weisungen, welche Gebote, Kulte, Reinigungen und Weihen diese Befreiung erwirken sollen. Wie die Seele des Menschen

---

[1]) Legg. XII, p. 967 d sq. — [2]) Oben §. 23, 6. — [3]) Legg. IX. p. 854 c. — [4]) Phaedr. p. 244 d.

nach den Göttern das göttlichste Gut und doch ihm zu eigen gegeben ist[1]), wie er durch sie Gott ähnlich werden kann — εἰς ὅσον δυνατὸν ἀνθρώπῳ ὁμοιοῦσθαι θεῷ, ὁμοίωσις θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν[2]) — was sein höchstes Ziel ist[3]), so ist die Verderbnis der Seele, die κακία ἐν ψυχῇ das größte aller Übel, und wer ihr fremd bleibt, ist in des besten Geistes Hut, εὐδαιμονέστατος[4]).

Auf dieser Höhe des Verständnisses des Bösen hält sich nun Platon freilich nicht. Er versteht es nicht als Erzeugnis des Willens, sondern setzt seinen Grund in die Materie, als das vernunftlose und darum vernunftwidrige Prinzip. „Böse ist keiner aus freiem Willen, sondern der Böse wird nur aus fehlerhafter Beschaffenheit des Körpers und Mangel an Zucht in der Jugend böse; es kommt über ihn, feindselig und wider seinen Willen“[5]). Hier steht der Denker in dem Bannkreise der physischen Theologie und seine Anlehnung an die Magierlehre, die ihm die böse Weltseele an die Hand giebt[6]), führt ihn auch auf keinen festeren Boden.

Die ernste Auffassung des Gesetzes öffnet Platon auch den Ausblick auf das Problem der Freiheit. Die gesetzhafteste der Religionen des Altertums beruft auch am nachdrücklichsten den Menschen zur Wahl zwischen dem Gesetzmäßigen und dem Gesetzwidrigen: „Zu Zeugen berufe ich heute Himmel und Erde, daß ich euch vorgelegt habe Leben und Tod, Segen und Fluch; wähle daher das Leben, daß du lebest und dein Same“[7]). Von dem Scheidewege, an dem der Mensch steht, hatte die gesetzhafte Weisheit der Griechen und Pythagoras in Mythen und Symbolen gesprochen[8]). Die gleiche Sprache wählt Platon in der großartigen Vision am Schlusse der Politeia, in der die Moira Lachesis den Seelen, welche der Einkörperung entgegengehen, verkünden läßt: „Nicht euch wird sich ein Dämon erloosen, sondern ihr werdet einen Dämon wählen .... Die Tugend ist Freigut (ἀδέσποτος), wer ihr Ehre

[1]) Legg. V, p. 726; vgl. X, p. 896c. u. XII, p. 966c. — [2]) Rep. X, p. 613a. Theaet. p. 176a. — [3]) Legg. X, p. 899. Tim. p. 90a. — [4]) Gorg. p. 478c. — [5]) Tim. p. 86d, 87a. — [6]) Oben §. 27, 1. — [7]) Deut. 30, 19. — [8]) Oben §. 21, 3.

oder Unehre erweist, wird mehr, wird weniger von ihr erhalten; die Verantwortung hat, wer da wählt, Gott hat keine“ (*αἰτία ἑλομένου, θεὸς ἀναίτιος*)[1]) — die großartigste Fassung der Freiheitslehre, die uns im klassischen Altertume entgegentritt.

Die Anschauung, daß der Mensch zwischen gut und böse zu wählen hat oder vielmehr hatte, schließt bei Platon, so wenig wie im alten Testamente, die Überzeugung aus, daß er der göttlichen Gnade bedarf, um im Guten fest zu werden und zur Tugend zu gelangen. „Die Tugend“, heißt es im Menon, „ist weder von Natur, (*φύσει*), noch angelernt (*διδακτόν*), sondern, wem sie zuteil wird, dem wird sie durch göttliche Fügung ohne Zuthun seiner Einsicht zuteil“ (*θείᾳ μοίρᾳ παραγιγνομένη ἄνευ νοῦ*)[2]). Zur Lösung dieses scheinbaren Widerspruches schreitet Platon freilich nicht fort, diese liegt aber in gewissem Betracht in der durchgängigen Verbindung, in welche er das gesetzhafte und das mystische Element setzt: wo Gesetz ist, da ist Wahl und Freiheit, wo Angleichung an Gott ist, da ist geheimnisvolles Mitwirken Gottes im Menschen.

---

[1]) Rep. X, p. 617 e. — [2]) Men. p. 100 a u. b.; vergl. Clem. Al. Strom. V, p. 251.

V.

Aristoteles.

Πάντων δὴ πρῶται ἀρχαὶ τὸ ἐνεργείᾳ πρῶτον, τὸ εἴδει, καὶ ἄλλο, ὃ δυνάμει.
Arist.

§. 31.

Die theologischen Grundlagen der aristotelischen Philosophie.

1. Wenn Pythagoras die gedankliche Gestaltung der uralten Lehre von Maß, Zahl und Harmonie als dem Grunde der Dinge unternahm, wenn Platon jene von den Weltsiegeln spekulativ ausbildete, so gab Aristoteles der Intuition von den übersinnlichen Samen und Keimen der Wesen ihre philosophische Prägung, und durch sie steht seine Prinzipienlehre mit dem altertümlichen Denken in Kontakt, was für sie nicht minder maßgebend ist, als der Anschluß an jene vorgeschichtlichen Theologeme für seine Vorgänger.

Der Pietät gegen alte und älteste Traditionen giebt Aristoteles öfter Ausdruck; er nennt den Glauben an eine „die ganze Natur umfassende Gottheit“ und an die Gestirngeister einen uranfänglichen, der älter sei als alle Mythen[1]). Die Mythen

---

[1]) Met. XII, 8, 26 f., oben §. 1, 4.

schätzt er aber ebenfalls als Zeugen der Weisheit der Vorzeit; den Tiefsinn, der sie geschaffen, hält er für verwandt mit der staunenden Vertiefung in die Welträtsel, in welcher er mit Platon den Anfang der Spekulation erblickt: „Der Philosoph ist in gewissem Sinne ein Verehrer der Mythen (*φιλόμυθος*), denn der Mythus ist aus Wundern gewebt“ [1]). Er sieht in den Mythen philosophische Ansichten vorgebildet; so in jenem von Okeanos und Tethys die thaletische Lehre [2]), er selbst deutet den Okeanos auf die Atmosphäre der Erde [3]). In dem Mythus vom Flusse Styx erblickt er eine Hindeutung auf das Urwasser [4]), mit vollem Recht, da die alte Lehre bei der Gleichsetzung der Erdenwelt mit der Unterwelt auch das irdische Wasser zum Strome im Hades gestaltet hatte, wie bei den Indern das Wort rasâtala Thauboden d. i. Erde die Bedeutung: Unterwelt erhielt. Er gedenkt der Ansicht „der Alten, die in Theologemen lebten und webten“ (*οἱ ἀρχαῖοι καὶ διατρίβοντες περὶ τὰς θεολογίας*), daß das Meer Quellen habe und des noch „erhabneren und höheren“ Gedenkens (*τραγικώτερον καὶ σεμνότερον ὑπέλαβον*), daß das Meer der Hauptteil des Alls sei, so daß der ganze Himmel darin als der ehrwürdigsten Ursache seinen Grund habe, endlich der Meinung der „Weiseren“, daß auch die menschliche Weisheit darin ihren Ursprung habe [5]). In dem Mythus von Atlas sieht er die Vorstellung von der Weltaxe angedeutet [6]), die Lehre von dem unbewegten Beweger, die für ihn eine grundlegende Bedeutung hat, findet er in den Versen Homers über die goldene Kette, mit der Zeus alle Götter hinaufzieht [7]).

Die Nymphen und Hamadryaden verweist er nicht in das Fabelreich, sondern sieht sie als die Entelechieen der Lebewesen an; nur ihre Unsterblichkeit und Weisheit stellt er in Abrede und läßt die Hamadryaden mit den Bäumen geboren werden und vergehen [8]). Im Mythus vom Chaos sieht er eine Hindeutung auf den Raum

---

[1]) Met. I, 2, 16. — [2]) Ib, 3, 9. — [3]) Meteor I, 9, p. 347 Bekk. — [4]) Met. I, 3, 10. — [5]) Meteor II, 1 in. — [6]) De motu anim. 3, p. 699. — [7]) Ib. vgl. oben §. 2, 4. — [8]) Serv. in Verg. Aen. I, 372, X. 551; vgl. Ar. frg. I, p. 349.

und lobt Hesiod, daß er es in diesem Sinne an den Anfang gesetzt[1]); in dem Mythus von Eros findet er die Lehre vom bewegenden Prinzip vorgebildet, mag nun Hesiod oder sonst wer den Mythus von Eros aufgestellt haben, die Entscheidung über die Priorität behält er einer besonderen Untersuchung vor[2]). Oft zieht Aristoteles die Mythen über Thiere und Pflanzen heran; er verfaßte eine Schrift *ὑπὲρ μυθολογουμένων ζώων*[3]).

Aristoteles stellte eindringende Untersuchungen über die Religion an; in seinen *θεολογούμενα* unternahm er es, mit zahlreichen Belegen (multis argumentis) die Identität von Apollon und Dionysos nachzuweisen[4]). Vielleicht im Zusammenhange dieser Untersuchung unterschied er fünf Gestaltungen des Apollonkultes: den Kult des Apollon als Sohnes des Hephästos und der Athene, den des kretischen Apollon, Sohnes des Korybas, den des Zeussohnes, den des arkadischen Apollon Nomios, Sohnes des Seilenos, und endlich den des lybischen Apollon, Sohnes des Ammon[5]). Jener Apollon, Seilenos' Sohn, wurde von Pythagoras verehrt[6]); sein Kultus ist wie der des kretischen ohne Frage ein mystischer gewesen; den Sohn des Hephästos und der Athene kann man nur mit den samothrakischen, also ebenfalls Mysterienkulten in Verbindung bringen.

Den alten Theologen spricht Aristoteles das älteste Forschen nach der Natur der Dinge zu: *οἱ περὶ Ἡσίοδον καὶ τῶν ἄλλων οἱ πρῶτοι φυσιολογήσαντες*[7]); so insbesondere die Lehre vom Urwasser denen, „die lange vor der jetzigen Generation Gotteslehre trieben“ (*θεολογήσαντες*)[8]). Von orphischen Lehren erwähnt er die von den seelentragenden Windgöttern[9]) und die Vorstellung von der Formierung des Embryo's nach Art eines Netzgeflechtes[10]). Wenn er Orpheus nicht für eine historische Person hielt[11]), so folgt

[1]) Phys. IV. 1, p. 208. — [2]) Met. I, 4 in. — [3]) Vgl. die wertvolle Darstellung von K. Zell, Aristoteles in seinem Verhältnisse zur griech. Volksreligion. Ferienschriften. Neue Folge 1873. S. 291—392. — [4]) Macrob. Sat. I. 18, oben §. 3 am Ende. — [5]) Clem. Al. Coh., p. 8; vgl. Cic. de nat. deor. III, 23. — [6]) Oben §. 17, 1. — [7]) De caelo III, 1, 3. — [8]) Met. I, 3, 9, oben §. 1, 4. — [9]) De an. I, 5, 15. — [10]) De gen. anim. II, 1. — [11]) Cic. de nat. deor. I, 38: Orpheum poetam docet Aristoteles nunquam fuisse.

daraus nicht, daß er die orphische Theologie für eine spätere Erfindung ansah; die Erhebung eines mythischen Orpheus zum Schutzheros einer Priesterschule kann in sehr alte Zeit fallen.

Wenn Aristoteles gegen die Theologen auch polemisiert, so liegt darin keine Geringschätzung. Er mußte sich gegen das pantheistische Element der physischen Theologie so gut wie gegen das der Physik erklären: „Es ist abzulehnen, was die Theologen lehren, die Alles aus der Nacht entspringen lassen (*οἱ ἐκ νυκτὸς γεννῶντες*), und was die Physiker sagen, nach denen anfangs alle Dinge beisammen waren“ [1]). Ebenso mußte er rügen, daß die Unterscheidung des Sinnlichen und Übersinnlichen von jenen ungenügend durchgeführt sei: „Wenn nicht ein von der Sinnenwelt Verschiedenes gesetzt wird, so giebt es keinen Anfang, keine Ordnung und kein Entstehen, wie wir dies bei allen Theologen und Physikern finden“ [2]). Noch schärfer aber tadelt er die Scheidung des Vergänglichen und Unvergänglichen auf Grund von bloß dichterischen Vorstellungen. „Hesiod und alle Theologen, nur darauf bedacht, was sie befriedigte, lassen uns hier im Stich; sie machen die Götter zu Prinzipien (*ἀρχάς*), von denen Alles herkommt, und lassen sterblich werden, was nicht Nektar und Ambrosia ißt. Dies sind ihnen geläufige Ausdrücke, allein mit ihrer Aufstellung verlassen sie unsere Bahnen. Wenn die Götter nur zum Vergnügen Nektar und Ambrosia essen, so ist es ihnen nicht Daseinsbedingung; ist es aber dies doch, wie könnten sie dann ewig sein, als nahrungsbedürftige Wesen? Aber es lohnt nicht, über die in Fabeln philosophierenden (*μυθικῶς σοφιζομένων*) ernstliche Erörterungen vorzunehmen“ [3]). Im Nächstfolgenden bespricht dann Aristoteles näher die Lehren, die Empedokles, dem er in seinem Philosophieren eine gewisse Folgerichtigkeit zugesteht, über Streit und Liebe und das Erkennen des Gleichen durch das Gleiche vorgetragen — alles Anschauungen der physischen Theologie, die er also nicht so verurteilen kann, wie es jene schroffen Worte erscheinen lassen. Diese Schroffheit erklärt sich aus der gleich energischen Ab-

---

[1]) Met. XII, 6, 9. — [2]) Ib. 10, 18. — [3]) Met. III, 4, 15—17.

lehnung des Anthropomorphismus bei Platon, Xenophanes und Sophokles, auf welche früher hingewiesen wurde[1]).

Von morgenländischen Religionsanschauungen kannte Aristoteles zuvörderst die Magierlehre, die er in einer besonderen Schrift behandelte und für älter als die ägyptische Theologie erklärte[2]), was mit seiner Ansicht von der Ursprünglichkeit des Monotheismus zusammenhängen dürfte. Er zieht die Magierlehre heran zur Bestätigung seines Glaubens, daß das Gute das erste und höchste Prinzip sei[3]). Von den Ägyptern und Chaldäern entnimmt Aristoteles Ergebnisse astronomischer Berechnungen; mehr als wahrscheinlich ist, daß seine Astrotheologie in der der Chaldäer ihre Wurzeln hat[4]). Sein Verkehr mit einem Juden von hellenischer Bildung ist eine immerhin beachtenswerte Thatsache, wenngleich sich ihre Tragweite nicht feststellen läßt[5]).

2. Aristoteles' Lehren von den göttlichen Dingen beruhen, wenn sie uns auch als Ergebnisse der Spekulation entgegentreten, um nichts weniger auf wurzelhaften religiösen Überlieferungen als die platonischen, nur ist es ein anderer Glaubenskreis, dem sie erwachsen. Wir treffen hier keinen Demiurgen, keinen *θεὸς νοητός* neben oder in Verschränkung mit der höchsten Gottheit und keine Weltseele. Gott wird als Geist schlechthin und überweltlich gefaßt, die Welt umfassend (*περιέχων*) und lediglich dadurch bewegend, daß sie ihm zustrebt; an Stelle der Weltseele tritt eine Weltbeseelung durch gedankliche Keimkräfte, die, im Stoffe eingeschlossen, dem Dasein entgegendrängen; eine Ideeenwelt als Bindeglied zwischen Gott und Erdenwelt kennt Aristoteles nicht, wohl aber bilden ein solches die als Geister gedachten Gestirne, welche der irdischen Sphäre die Bewegung vermitteln. Anschauungen derart kommen im Altertum mehrfach vor, in mythischer Fassung vorwiegend an das Symbol des Feuers geknüpft. Ein Orakel spricht von der „lohenden Flamme, die von Allem Quelle und

---

[1]) §. 10, 2 u. 15, 2. — [2]) Diog. L. I, 8. — [3]) Met. XIV, 4, 6. — [4]) De cael. II, 12; oben §. 5, 1. — [5]) Oben §. 8, 1.

Ursprung ist“ und noch über „dem himmlischen, ewigen Feuer“ ihre Stätte hat[1]). Die Hephästosmythen erklären aber auch alle Weltgestaltung für das Werk des Feuers, ähnlich wie die Chaldäer von der „feuergewaltigen Fessel der Liebe“ sprechen, die alles zusammenhält[2]), wie auch nachmals die Stoiker, auf wurzelhaften Anschauungen fußend, ein *πῦρ τεχνικόν* lehrten. Bei Cicero wird in einer allerdings flüchtigen Darstellung Aristoteles’ Gott geradezu caeli ardor genannt[3]); die aristotelische Gottesvorstellung läßt freilich das Symbol des Feuers weit dahinten und setzt dafür Aktualität, Bewegung, Lebensprozeß. In Aristoteles’ Heimat Makedonien gab es einen Feuerkultus, der mit dem der Magier zusammengestellt wird[4]); so könnten Jugendeindrücke die Überzeugungen des Denkers bestimmt haben. Dann hätte er zu der Magierlehre eine noch tiefere Beziehung; so ist es vielleicht auch nicht ohne Bedeutung, daß er unter den Apollonkulten den offenbar samothrakischen als den ersten und ältesten nennt, der dem Sohne des Hephästos gilt[5]); zwischen Samothrake und Makedonien kann ein Kultverkehr sehr wohl angenommen werden.

Er steht mit diesen Anschauungen nicht allein, sondern hat an Anaxagoras einen Vorgänger, welcher ebenfalls einen reinen Geist, *νοῦς ἀμιγής*, und eine samenerfüllte Natur, *πανσπερμία*, lehrte und auch die Sternenwelt für göttlich, für sein Vaterland erklärte[6]); bei diesem älteren Denker ist aber die Annahme grundlegender religiöser Vorstellungen noch unbedenklicher. Aber auch die unleugbare Analogie der aristotelischen Lehren mit denen des Kapila und Patandschali, welche noch ganz auf theologischem Boden stehen, kann den Zusammenhang ersterer mit Überlieferungen und Theologemen vorstellig machen[7]).

Sichtlich beruht die aristotelische Astrotheologie auf religiöser Überlieferung. Er hält den Glauben an die Gestirngeister, die

---

1) Oben §. 2, 7. — 2) Oben §. 5, 3. — 3) Cic. de nat. deor. I, 13. — 4) Clem. Al. Coh. 5, p. 19. — 5) Vorher S. 457, und Cic. de nat. deor III, 23. Apollinum antiquissimus is, quem ex Vulcano natum esse dixi. — 6) Oben §. 14, 2. — 7) Oben §. 11, 4.

πρῶται οὐσίαι für uralt[1]); er deutet große Kultusgottheiten im Sinne jenes Glaubens; so zeigt er „mit überzeugenden Gründen und gelehrter Autorität", daß Athene den Mond bedeute[2]); möglich, daß er auch die Verbindung von Apollon und Dionysos so dachte, daß beide den Geist des Sonnenfirmamentes bezeichnen. Die Gestirne sind ihm die göttlichen Körper, θεῖα σώματα, das sichtbare Göttliche, τὰ φανερὰ τῶν θείων, die göttlichsten Erscheinungen, τὰ θειότατα τῶν φαινομένων, lebendig, aber unstofflich, die Bewegung ist ihr Stoff[3]). Der Himmel ist ihm ein sichtbarer Gott, „welcher Sonne, Mond und das ganze πάνθεον der Wandel- und Fixsterne in Wahrheit in sich faßt"[4]). Die Sternenwelt nennt er das Jenseits, τὰ δεῦρο, im Gegensatze zum Diesseits, ἐνταῦθα, ὁ περὶ ἡμᾶς τόπος; sie nimmt sonach die Stelle ein, welche bei Platon der Ideeenwelt zukommt, was noch deutlicher in der Bezeichnung der Gestirne als τὰ κεχωρισμένα, die transzendenten Wesen, hervortritt[5]). Ihre Bedeutung für die Erdenwelt reicht fast an die der platonischen Ideeen heran, da bei Aristoteles die Bewegung der Himmelssphären alles Dasein bedingt. Die Grundlage seiner Bewegungslehre ist astrotheologisch. Die Gestirne sind ihm, weil er sie beseelt denkt, auch Gegenstände der Liebe und Sehnsucht: „Nur wenig", sagt er, „vermögen wir von ihnen zu erfahren, aber die Hoheit des Gegenstandes macht uns die Erkenntnis davon wertvoller, als die der umgebenden Welt, gerade wie es uns mehr freut, das Geringfügigste, was einer uns teuern Person angehört, zu erblicken, als noch so bedeutende, aber fremde Gegenstände zu betrachten"[6]). Die Dimensionen der Sternenwelt denkt er sich so gewaltig, daß die Erdenwelt, die Stätte des Wechsels von Entstehen und Vergehen, als ein verschwindender Teil des Weltalls erscheint (οὐθὲν ὡς εἰπεῖν μόριον τοῦ παντός)[7]).

3. So kann es nicht befremden, bei Aristoteles auch die Vorstellung von der kosmischen Bedeutung der Harmonie an-

[1]) Met. XII, 8, 26 sq. — [2]) Arnob. adv. nat. III, 31. — [3]) De caelo II, 12. — [4]) Fragm. II, p. 37. — [5]) De caelo I, 2. p. 269. Bekk; 8, p. 276, II, 12, p. 292. — [6]) De part. an. I, 5. — [7]) Met. IV, 5, 32.

zutreffen: „Daß die hehre Harmonie (Oktav) etwas Göttliches und Großes ist, sagt auch Aristoteles, der Platoniker: die Harmonie hat eine göttliche, herrliche und zauberhafte (*δαιμονίαν*) Natur; sie ist vierteilig und hat zwei Mittel, ein arithmetisches und ein harmonisches, und ihre Teile, Größen und Überschüsse sind nach Zahl und Gleichmaß geordnet“ [1]). Die ethische Seite der Harmonie denkt auch er mit der musikalisch-kosmischen verbunden: „Apollon offenbarte auf der Leier den Menschen die Gesetze, nach denen sie leben sollen, indem er dabei durch die Melodie (*μέλει*) ihre anfängliche Wildheit zähmte und durch den Reiz des Rhythmus den Geboten Eingang verschaffte. Daher kommt der Name der kitharödischen Nomen und danach werden die musikalischen Weisen, nach denen wir singen, mit erhabenem Ausdrucke (*σεμνολογικῶς*) *νόμοι* genannt“ [2]).

Die Anschauung, daß der Himmel beim Umschwunge töne, nennt er sinnig und überfein (*κομψῶς εἴρηται καὶ περιττῶς*), aber tritt ihr nicht bei, da man die kosmische Bewegung nicht nach Art der irdischen zu denken habe [3]).

Maß und Zahl faßt Aristoteles nicht in pythagoreischer Weise als kosmische Mächte, aber bei ihrem Zusammenhange mit dem Schönen doch als einen Seinsgrund, *αἴτιον* [4]). „In allen Wesen ist etwas Natürliches und Schönes (*φυσικὸν καὶ καλόν*), denn die Werke der Natur sind durch Zwecke bestimmt und der Zweck, um dessentwillen Etwas besteht oder geschieht, tritt in dem Schönen hervor“ (*τὴν τοῦ καλοῦ χώραν εἴληφεν*) [5]). Das Gesetz der Dreizahl findet er nicht bloß in den drei Dimensionen des Raumes, sondern auch in allem Räumlichen, da dieses, wie die Drei, Anfang, Mitte und Ende hat, und nicht weniger in den Vorrichtungen der Menschen, vorab in den Kultushandlungen [6]). Die Verwandtschaft von Maß und Zahl mit dem Gedanken erkennt er an, indem er die Begriffsbildung ein Messen, die Definition eine Zahl nennt [7]).

---

[1]) Frg. II, p. 53 aus Plut. de mus. 25. — [2]) Frg. II, 349. — [3]) De caelo II, 9. — [4]) Met. XIII, 3, 15 sq.; unten §. 36, 2. — [5]) De part. an. I, 5. — [6]) De caelo I, 1. — [7]) Met. XIV, 1, 15; oben §. 17, 7.

In der vom Himmelsumschwung ausgehenden Bewegung sieht Aristoteles ein Analogon des Lebens auch für die unorganischen Wesen: οἷον ζωή τις φύσει συνεστῶσι πᾶσιν[1]); wie die physische Theologie verbindet er mit der Vorstellung der Wärme und des Hauches den Gedanken des Lebens, das er von einer θερμότης ψυχική und einem πνεῦμα bedingt denkt. So nimmt er die alte Lehre, daß Alles mit Seele erfüllt ist, auf: πάντα ψυχῆς πλήρη[1]) und führt billigend Herakleitos' Wort an: „Tretet ein, denn auch hier sind Götter"[2]).

Von altertümlichen Anschauungen begegnet uns bei Aristoteles ferner jener Dualismus, welcher physische, ethische und metaphysische Begriffe in Systoichieen zusammenfaßt. In einer besonderen Schrift Ἐκλογὴ τῶν ἐναντίων hatte er solche Gegensatzreihen erörtert. Die Gegensätze der älteren Denker: Ungerades und Gerades, Warmes und Kaltes, πέρας und ἄπειρον, Freundschaft und Streit, läßt er gelten, reduziert sie aber auf den Gegensatz von Einheit und Vielheit[3]). Auch Form und Stoff, Seele und Leib, Männliches und Weibliches nimmt er in die Systoichieen auf[4]); wie Mann und Weib wohnt nach ihm der Form und dem Stoffe ein Verlangen zu einander zu kommen inne; die ὕλη ist die ὑπομένουσα αἰτία ὥςπερ μήτηρ[5]), eine Reminiszenz an die mythischen Gestalten einer Rhea oder Demeter. Die positive Reihe nennt er ἀγαθόν, ἐφετόν aber auch θεῖον; die Natur aber ist ihm nicht θεία, sondern nur δαιμονία[6]), worin er sich dem theologischen Sprachgebrauche anschließt, der das in die Endlichkeit eingehende Göttliche dämonisch nennt[7]). Auf die allgemeine Anschauung der Völker beruft er sich bei der Verallgemeinerung der Begriffe der Geschlechter: „Männlich nennen wir ein lebendiges Wesen, das in einem andern hervorbringt, weiblich, das in sich hervorbringt; deswegen schreiben die Menschen überall der Erde eine weibliche Natur zu und sehen sie

---

1) De gen. an. III, 11. — 2) De part. an. I, 5. — 3) Met. IV, 2, 27 u. 28. — 4) Met. I, 6, 14, IV, 28, 3. — 5) Phys. I, 9, 2 u. 3. — 6) De divin. 2. — 7) Oben §. 3, 2.

wie eine Mutter an, den Himmel dagegen und die Sonne und Verwandtes nennen sie Erzeuger und Väter“ [1]).

Den Gegensatz von Sinnlich und Gedanklich stellt Aristoteles, wie seine Vorgänger mit dem von Erde und Himmel, Höhle und Tageslicht zusammen und er variiert das platonische Bild von den Höhlenbewohnern [2]). Allein die Anschauung von einer höheren, vorbildlichen und einer niederen, jener nachgebildeten Welt lehnt Aristoteles ausdrücklich ab. Die Lehre von den Weltsiegeln, als den Dingen vorausgehenden Grundgestalten, findet bei ihm keinen Boden; wie er denn die darauf gebaute platonische Ideeenlehre nachdrücklich bekämpft und nur in vermittelter Weise und mit Modifikationen ihre Ergebnisse aufnimmt.

4. Dagegen teilt Aristoteles mit seinen Vorgängern den mit der Lehre von Vorbildern vielfach sich verschränkenden Glauben an die Gottverwandtschaft des Menschenwesens und die Unvergänglichkeit des Geistes. Die Unsterblichkeitslehre erklärt er für „so alt und ursprünglich, daß Niemand angeben könne, von wannen sie stamme, da sie vielmehr seit unvordenklicher Zeit ununterbrochen bestanden habe“ [3]). Den Dialog Eudemos, aus welchem diese Stelle erhalten ist, schrieb er zum Andenken an seinen gleichnamigen Freund, dem sein früher Tod durch eine Vision, welche besagte, er werde in sein Vaterland heimkehren, verkündigt worden war [4]). Er schließt sich hier der in den Mysterien überlieferten Anschauung von der Präexistenz der Seele, ihrer Einkörperung und ihrer Befreiung an; wie Platon sagt er, die Seele vergesse beim Eintritt in den Leib ihr Vorleben, τὰ ἐκεῖ θεάματα, und führt als neuen Grund dafür die Analogie mit dem Erkranken und Genesen an, wobei ebenfalls alle Eindrücke verwischt werden; die Gewaltsamkeit des Einsenkens der Seele in den Leib vergleicht er drastisch mit dem schauderhaften Brauche der tyrrhenischen Seeräuber, welche lebende Gefangene an Leichen banden; so sei der

---

[1]) De gen. an. I, 2. — [2]) Cic. de nat. deor. II, 37; unten §. 34, 3. — [3]) Plut. Cons. ad Ap. 27; oben §. 1, 5. — [4]) Zu dem Folgenden Jac. Bernays, Die Dialoge des Aristoteles 1863, S. 21 f.

lebendige Geist an seinen Fesselgenossen, den Leib, gekettet, der ihn mit seiner Fäulnis anzustecken drohe. Den Dialog Eudemos schrieb Aristoteles nach 354, als angehender Dreißiger, als er noch bei dem in den hohen Siebzigern stehenden Platon war, aber schon seine eigenen Grundanschauungen besaß; in den Dialogen bekämpft er nun bereits die Ideeenlehre[1]), also ist jener Dialog nicht ein bloßer Nachklang platonischer Ansichten.

Auch in den späteren Schriften faßt er den Geist, *νοῦς*, als eine von Außen, *θύραθεν*, in den Leib eintretende Potenz[2]). Was Plutarch als die Begründung dieser Anschauung angiebt, dürfte auch für Aristoteles dafür gegolten haben: der Geist des Menschen ist der Teil der Seele, welcher bei deren Herabsinken in den Körper nicht von der Materie verschlungen wurde; er ist daher in Wahrheit nicht im Menschen, sondern außer ihm und es wäre richtiger, ihn seinen Dämon zu nennen, als seinen Geist[3]). An die darin liegende Schwierigkeit der Teilung des Menschenwesens stieß sich das Altertum nicht, wie besonders die eranische Feuerlehre zeigt, die bei den Platonikern ohne Frage bekannt war und Ansehen genoß. Gegen die Seelenwanderung erklärte sich Aristoteles allerdings: dieselbe Seele könne so wenig in verschiedene Leiber eintreten, als dieselbe Kunst sich heterogener Werkzeuge bedienen kann, etwa die Zimmerkunst der Flöte so gut wie der Axt[4]). Damit ist aber eine Wanderung des *νοῦς* nicht ausgeschlossen; auch Platon denkt die niederen Seelenkräfte an den Leib gebunden; Aristoteles konnte „die pythagoreischen Mythen“ wie er sagt, als Ausschmückung ablehnen, die Grundanschauung derselben aber nimmt er auf; die Fortdauer des *νοῦς* lehrt er auch in seinen Lehrschriften ausdrücklich[5]). Wenn er den Toten die Eudämonie abspricht[6]), so ist darin nicht die Leugnung eines bewußten Fortbestehens des Geistes, sondern nur die Unzulässigkeit ausgesprochen, dieses nach irdischer Weise zu denken.

---

[1]) Plut. adv. Col. 14. — [2]) De an. gen. II, 3, p. 736. — [3]) Plut. de fac. lunae 28, de genio Socr. 22. — [4]) De an. I, 3, 22 Trend. — [5]) Met. XII, 3, 10. De an. I. 4 u. f. — [6]) Eth. Nic. I, 11.

Die Platoniker ließen Aristoteles' Unsterblichkeitslehre nicht für voll gelten, weil sie nur den *νοῦς* betreffe und das Verhältnis dieses zur ganzen Seele ungenügend bestimmt sei. Atticus klagt, daß Aristoteles in dieser Frage wie ein Tintenfisch Dunkel verbreite, in welchem man ihn nicht fassen könne[1]. Richtig ist, daß der Unsterblichkeitsglaube bei ihm nicht die grundlegende Bedeutung erhält, wie bei seinen großen Vorgängern.

Mit den übrigen Denkern teilt Aristoteles auch den Glauben an den Schutzgeist des Menschen[2]. In der sogenannten „eudemischen Ethik“, die zwar nicht von Aristoteles abgefaßt ist, aber seine Lehren wiedergiebt, heißt es: „Oft legt ein schlecht gebautes Schiff seine Fahrt ganz wohl zurück, nicht wegen seiner Beschaffenheit, sondern weil es einen guten Steuermann hat; gerade so gerät manchem alles wohl, weil er an seinem Schutzgeiste, *δαίμων*, einen guten Steuermann hat“[3]. Einen pythischen Dämon, der ihn auch auf die Philosophie gewiesen habe, schrieb er sich selbst zu, hierin Sokrates ähnlich: *εἶναι Πύθιον οἴκοι παρ' ἑαυτῷ, ὅθεν αὐτῷ καὶ ἡ ὁρμὴ πρὸς φιλοσοφίαν ἐγένετο*[4].

Als religiöse Überzeugung tritt bei Aristoteles auch die Lehre von der Ewigkeit der Welt auf[5]; die Welt vergänglich zu denken, also einem hinfälligen Menschenwerke zu vergleichen, nennt er eine arge Gottlosigkeit, *δεινὴ ἀθεότης*[6]. Hier wirken die Vorstellungen nach, daß auch die gewordenen und geschaffenen Götter irgend wie, so gewiß sie von der höchsten Gottheit stammen, von Ewigkeit sein müssen, eine Vorstellung, welcher Platon in anderer Form stattgiebt, indem bei ihm der die Vorbilder des Gewordenen in sich schließende Gott dem Demiurgen koätern ist. Da Aristoteles keine Vorbilder anerkennt, rückt bei ihm diese Koäternität gleichsam auf die Welt herab, ein mit der Preisgebung der Ideeenlehre verknüpftes Mißverhältnis.

---

[1]) Eus. Praep. ev. XV, 9, p. 810 Vig. — [2]) Clem. Al. VI, p. 272. — [3]) Mor. Eudem. VII, 14 (VIII. 2), p. 1247 Bekk. — [4]) Frgm. II, p. 40 aus Julian. Or. VII, p. 442 Pet. — [5]) Die Hauptstelle de cael. I, 10. — [6]) Frg. II, p. 38.

Die Lehre von den Weltaltern nimmt Aristoteles ebenfalls aus der Tradition: „Es heißt, daß sich die menschlichen Dinge im Kreise bewegen" φασὶ κύκλον εἶναι τὰ ἀνθρώπινα πράγματα[1]). Doch nimmt er nicht eigentliche Weltuntergänge und Apokatastasen an, sondern an Platon und die Ägypter anlehnend, große Katastrophen, welche den Erdboden verändern und die Menschheit auf ihre Anfänge zurückwerfen, so daß Künste und Wissenschaften immer neu gefunden werden müssen, aber doch gewisse Überbleibsel der älteren Perioden erhalten bleiben[2]). Dahin rechnet er die Urtradition von der einigen Gottheit und den Gestirngeistern[3]), ferner die ältesten Mythen und manche Sprichwörter, die er als ἐγκαταλείμματα uralter Philosophie ansieht, welche ihrer Knappheit und Gediegenheit ihre Erhaltung zu danken haben[4]).

5. Auf alte religiöse Gedankenbildung geht nun auch Aristoteles' Lehre von δύναμις und ἐνέργεια, Potenz und Aktus, zurück, welche auf den Intuitionen von den überirdischen Samen der Dinge fußt. Die Mythen der alten Völker erzählen von einem Urkeime der Welt, den sie vorzugsweise als Welt-Ei denken; aus einem solchen geht der Eros-Phanes der Mysterienlehre hervor[5]) und ebenso bei den Ägyptern der Demiurg Ptah[6]); doch enthält bei diesen auch das Urwasser die Keime, es ist selbst der Keimzustand, δύναμις, der Erde[7]). Bei den Magiern schließt das Welt-Ei die kosmischen Keimkräfte, die Izeds in sich, auch als Same des Urstieres gefaßt und im Kampfe mit Ahriman auf den Mond gerettet gedacht[8]). Bei den Indern entsteigt Viradsch oder Puruscha dem Welt-Ei, das durch Brahmans Denken gespalten wird. Hier fußt der Begriff des avjaktam, des Unentfalteten, den die Sankhjalehre bearbeitet, und der prâg-avasthâ, des Urstandes der Vedantisten[9]). Dieser Urstand enthält die Namen und Gestalten der Dinge auf

---

[1]) Phys. IV, 14. — [2]) De cael. I, 3, p. 270. Meteor. I, 3, p. 339. — [3]) Met. XII, 8; de cael. I, 3. — [4]) Frg. II, p. 31. — [5]) Oben §. 3, 2. — [6]) §. 4, 5. — [7]) Das. 4. — [8]) §. 6 4. — [9]) §. 11.

der Seinsstufe der Samenkraft, vîdscha-çakti-avasthâ[1]), die gedanklicher Natur sind und das Denken Brahmans ausmachen, „die weder als Wesenheiten noch als das Gegenteil definierbaren [also weder seienden noch nicht-seienden, also noch-nicht-seienden] zur Entfaltung drängenden (avjâkritê, vjâtschikîrschitê) Namen und Gestalten der Welt“[2]). Darauf wird die Theorie von zwei Daseinsformen gebaut: einer samenhaften, potentiellen und einer vollentwickelten, aktuellen Form. So heißt es, daß Geist und Lebenskraft im Tiefschlafenden nur dem Vermögen nach, çakti-âtmanâ, verbunden sind, gerade wie die Zeugungskraft beim Kinde keimartig, vidschâ-âtmana vorhanden ist, aber erst, wenn es Mann geworden, wirklich wird. Ein solches Dasein aber, ist die Lehre, muß angenommen werden, weil nichts ohne bestimmte Ursache entstehen kann, indem sonst Alles aus Allem würde[3]).

Bei den Völkern, deren Glaube und Wissenschaft auf kanonischen Religionsurkunden fußt, treffen wir die Vorstellung an, daß diese Urkunden wie im Keime den Inhalt aller Wissenschaft enthalten, welche daher nichts Neues bringt, sondern nur das dort implicite Gegebene entfaltet, eine Vorstellung, die sich ja auch in unsern Ausdrücken: Explizieren, Auslegen u. a. erhalten hat. In den Vedanga's der Inder wird nur das „ausgebreitet“ gedacht, was die Sänger der Mantra's schauten, also wie im Keime zusammengefaltet schon besaßen; ebenso fassen die Juden die Tradition als in der Thorah beschlossen, die mündliche Lehre als im Gesetze mitenthalten, so daß sie daraus entwickelt werden kann[4]).

Der Inder kann einem Vedaliede ein Opfer darbringen, weil in diesem eine abhimâni-devatâ, ein göttlicher Gehalt, eine überirdische Seele lebt, dergleichen auch den Sinnendingen innewohnt: wenn dem Bogen, dem Wagen u. a. Verehrung erwiesen wird, so gilt diese nicht dem konkreten Gegenstande, sondern dem Ge-

[1]) Deussen, System des Vedanta, S. 246. — [2]) Das. S. 147. — [3]) Das. S. 337. — [4]) F. Weber, System der altsynagogalen Theologie, Leipzig 1880, S. 91 f.

danken, durch den er ist, der erdenkenden Gottheit, die sich in ihn gelegt hat [1]).

Die physische Theologie der Griechen dachte den Himmel oder die Luft als samengebend [2]); auch das Urwasser wird als allbesamend vorgestellt; in diesem Sinne reflektierte Thales über die Feuchtigkeit des Samens [3]) und nennt Empedokles die Nestis den Quell und Samen der Dinge [4]). Anaximander sprach von einer aus dem Ewigen stammenden Zeugungskraft, *γόνιμον*, des Warmen und Kalten [5]). Als Inbegriff gebundener, zuwartender Kräfte dachte — was für Aristoteles willkommene Anknüpfungspunkte bildet — Anaximander sein *ἄπειρον*, Empedokles seinen *σφαῖρος*, Anaxagoras sein *ἕν* [6]). Die beiden letzteren verwenden den Ausdruck *πανσπερμία* und auch Demokrit nennt seine Atome den Allsamen der Gestalten, *πανσπερμία τῶν σχημάτων* [7]), jedenfalls mit Herübernehmen eines älteren Ausdruckes, da seine mechanistische Welterklärung der organischen Grundanschauung, die sich in jenem Ausdrucke ausspricht, abgekehrt ist. Nach einer Angabe lehrte Anaxagoras, daß die organischen Wesen entstanden seien, indem Samen vom Himmel zur Erde herabgekommen [8]), was freilich auch physikalisch auf die Meteore gedeutet werden kann. Auch die Stoiker schöpften aus der physischen Theologie, sei es nun durch Herakleitos' Vermittelung, sei es auf anderem Wege, ihre Anschauung von den samenhaften Gedanken, *λόγοι σπερματικοί*. Das Verhältnis des Samens zum entwickelten Wesen dient ihnen als Bild des Verhältnisses von dem Einen und der Vielheit: „Wie gewisse Grundzüge (*λόγοι*) der Körperteile in den Samen eingehen und sich dort zusammenschließen, aber, wenn die Teile selbst entstehen, auseinandertreten, so wird aus dem Einen das All und Alles schließt sich in das Eine zusammen“ [9]).

---

1) Vgl. A. Ludwigs Veda-Kommentar an mehreren Stellen. — 2) Plut. de plac. I, 6, 11. — 3) Ar. Met. I, 3, 8. — 4) Plut. l. l. I, 3. — 5) Eus. Praep. ev. I, 8, 1. — 6) Ar. Met. XII, 2, 5. — 7) Ar. Phys. IV, 4, p. 203. — 8) Iren. II, 14, 2. — 9) Cleanthes b. Stob. Ecl. phys. 17, p. 370.

Die Theologen, die Physiker und die Stoiker sehen die Samen der Wesen als körperlich und geistig zugleich an; die Pythagoreer und Platon scheiden ein Element darin, „das unkörperlich ist, wie der bewegende Geist“ von einem körperlichen ab[1]). Jene sprechen auch von einem Samen der Zahl[2]), der selbstverständlich intelligibel ist; die Vierzahl nennen sie die δύναμις, die gebundene Kraft der Zehnzahl, in der sie entfaltet erscheint. Sonst heißt δύναμις bei ihnen die Quadratwurzel, welche also als ihr Quadrat im Keime enthaltend gedacht wird. Platon läßt den Demiurgen die Samen der Dinge den geschaffenen Göttern übergeben[3]), aber er vergleicht auch Geisteswerke mit Samen, die aufgehen in der empfänglichen Seele und zu samenkräftigen Pflanzen werden[4]). Die Daseinsform der Kraft führt er als Unkörperliches und doch als Reales, als Instanz gegen die Materialisten auf und sagt, das Seiende sei im Grunde nichts Anderes als Kraft[5]).

Die Vorstellung von den Samen der Dinge verschränkte sich nun allenthalben mit der Lehre von den Siegeln und Typen.

Bei den Indern birgt das Vedawort sowohl die Typen als die Samen der Dinge[6]). Bei den Eraniern sind jene von der Anahita aufbewahrten Samen nichts Anderes als die Feruers der Dinge, die für dieselben ebensowohl die Bedeutung von plastischen Kräften als von Vorbildern haben. Bei den Orphikern entsteigt dem Welt-Ei Phanes-Pan, der das prägende Siegel des Alls hält, also die Welt der Gestalten in sich faßt[7]); in der Mysterienlehre erzeugen Phanes und Kore die Siegel von der Form des Mutterleibes[8]), in welchem Symbol sich ihre Beziehung auf die Erneuerung des Lebens deutlich ausspricht. Auf Grund solcher Vorstellungen konnten die Pythagoreer die vorbildlichen Zahlen und Platon die Ideeen zugleich als organische und lebengebende Potenzen auffassen.

1) Plut. de plac. V, 4. — 2) Ar. Met. XIV, 3, 22 u. 5, 8. — 3) Tim. p. 41. — 4) Phaedr. p. 276 b. — 5) Soph. p. 246 a. — 6) Deussen System des Vedanta S. 74. — 7) Oben S. 3.. — 8) Oben S. 8.

Im Samen ist eben das Lebewesen präformiert, ist seine Form, sein Typus niedergelegt, wie umgekehrt der fortpflanzende Same wieder durch den Typus seine Eigenkraft erhält. So verflicht sich diese Vorstellung mit der andern, daß der Typus der die Generationen erhaltende Schutzgeist ist, eingehend in die Gestaltung und doch darüber schwebend und wachend.

---

§. 32.

Die Lehre von den Entelechieen oder Formen.

1. Auf die Intuition von den übersinnlichen Samen und Keimen baut nun Aristoteles seine Lehre vom potentiellen und aktuellen Sein, die er mit der pythagoreisch-platonischen Lehre von Stoff und Form verschmelzt und zu einer Ontologie ausgestaltet, wie sie keiner seiner Vorgänger besessen. Die Ausdrücke, welche er dafür ausprägt: *δύναμις* und *ἐνέργεια* waren schon vor ihm in der philosophischen Sprache gangbar; Platon braucht das Wort *δύναμις* im Sinne von Kraft und weist die Materialisten auf die Kraft als ein Übersinnliches und doch im Sinnlichen Gegebenes hin [1]); die Megariker faßten *δύναμις* als Möglichkeit, Vermögen und sahen den Begriff nominalistisch als bloßes Erzeugnis des Denkens an [2]). Das Wort *ἐνέργεια* hatte Philolaos im Sinne von Auswirkung oder Werk gebraucht: er nannte den Kosmos *ἐνέργειαν ἀΐδιον θεῶ*. Die Paarung der beiden Begriffe aber scheint Aristoteles zu gehören, jedenfalls vollzog er deren Erhebung zu Kunstausdrücken, die nun ihren Weg durch die Geschichte der Philosophie und der Wissenschaft überhaupt genommen haben. Die Römer gaben sie mit potentia, früher auch potestas, und actus wieder; der deutsche Mystiker Eckhart mit mügelicheit und **würklicheit**; wenn wir im Deutschen das Dasein als Wirklichkeit, also als etwas Ausgewirktes bezeichnen, so wirkt darin noch die aristotelische Terminologie nach [3]).

---

[1]) Oben §. 25, 2. — [2]) Ar. Met. IX, 3 in. — [3]) Eucken, Geschichte der philosophischen Terminologie, S. 55, 68, 120 u. f.

Bei der Entgegensetzung von *δύναμις* und *ἐνέργεια* schwebt **Aristoteles** in erster Linie der organische Prozeß vor. **Das Lebewesen** existiert im Samen *δυνάμει*, potentiell, als ein erst an**gelegtes**, dagegen im Zustande seiner Vollentwickelung, *ἐνεργείᾳ*, **aktuell**, als ausgewirktes. So steht sich *δύναμις* und *ἐνέργεια* **zunächst** als Keimzustand und Reifezustand, Angelegtheit und Vollendet**heit** gegenüber, also als zwei Daseinsperioden eines und des**selben** Wesens: „Der Same und die Frucht sind potentiell dieser **bestimmte** Körper“[1]). „Manches ist jetzt *ἐνεργείᾳ*, ein anderes **Mal** *δυνάμει*[2]). „Die *ἐνέργεια* ist der Abschluß, *τέλος*, und um **dessentwillen** wird die *δύναμις* angenommen“[3]). Das Abschließende **der** *ἐνέργεια* wird noch bestimmter in dem synonymen Ausdrucke *ἐντελέχεια* bezeichnet, welcher an *τέλος* anklingt und vielleicht da**von** abgeleitet ist[4]). Dem Werte nach steht der Vollendungszustand **höher** als der Keimzustand: die *ἐνέργεια* wird darum *βελτίων καὶ σπουδαιοτέρα* als die *δύναμις* genannt[5]): „Ein Jedes wird **in** höherem Sinne (*μᾶλλον*) seiend genannt, wenn es aktuell ist (*ἐντελεχείᾳ*), als wenn es potentiell (*δυνάμει*) ist“[6]).

Der Ausdruck *ἐνέργεια* bezeichnet aber dem Wortlaute nach sowohl einen Zustand als eine Thätigkeit, einen Prozeß: das Vollenden, Zustandebringen, Ausarbeiten, Auswirken, und Aristoteles verwendet ihn durchgehends auch in diesem Sinne. So setzt er die *ἐνέργεια*, als die Vollendung, der *ἐντελέχεια* als dem Vollendungszustand entgegen und stellt sie der Bewegung gleich: „Die Bezeichnung *ἐνέργεια*, im Sinne der Hinordnung auf die *ἐντελέχεια* (*πρὸς τὴν ἐ. συντιθεμένη*), ist von der Bewegung (*κίνησις*) entnommen; denn die Bewegung ist vorzugsweise *ἐνέργεια*. Daher schreibt man dem Unwirklichen (*τοῖς μὴ οὖσιν*) keine Bewegung zu, während man ihm andere Prädikate, wie denkbar, begehrenswert erteilt; bewegt aber heißt es nicht, weil es nicht *ἐνεργείᾳ* ist;

---

[1]) De an. II, 1, 10. — [2]) Met. XII, 5, 3. — [3]) Met. IX, 8, 15. — [4]) Schwegler zu Met. IX, 9, 6. — [5]) Ib. 9, 1. — [6]) Phys. II, 1, 12.

wohl aber kann es werden, da Unwirkliches δυνάμει sein kann, aber nur darum unwirklich ist, weil es nicht ἐντελεχείᾳ ist“ [1]).

So erscheint die ἐνέργεια als der Entfaltungsprozeß, dessen Ausgangspunkt die δύναμις und dessen Endpunkt der Vollendungszustand, ἐντελέχεια oder ebenfalls ἐνέργεια genannt, bildet. Sie ist Aktuierung der Potenz, Herausführen des Angelegten. Aber δύναμις ändert seine Bedeutung damit auch, insofern es nun nicht mehr Keim, Anlage, Vermögen bedeutet, sondern Unterlage des Prozesses, Voraussetzung der Verwirklichung überhaupt.

Damit ist nun der Uebergang zu einer dritten Bedeutung von ἐνέργεια und ἐντελέχεια gegeben. Vorzugsweise der letztere Ausdruck bezeichnet auch die Kraft, welche das Angelegte herausführt und die Potenz aktuiert, also den Nerv des Entfaltungsprozesses, nicht mehr bloß diesen selbst. In dieser Fassung des Begriffes wird der Vollendungszustand als die vorauswirkende Ursache angesehen, die Hinordnung auf ihn als die die Wesen gestaltende und erhaltende innere Kraft, wobei der korrelate Begriff δύναμις den Sinn von Stoff, ὕλη, erhält.

Von da ist es kein großer Schritt mehr, die Entelechie als Seele zu fassen. So kann Aristoteles die Seele als die Entelechie des organischen Lebens definieren [2]). Sie ist die Lebenskraft, das Prinzip des lebendigen Seins, potentiell schon im Samen gesetzt [3]). Ist sie aktuiert, so liegt doch die volle Bethätigung dieses Seins erst noch potentiell in ihr; sie heißt darum die erste Entelechie des organischen Lebens und erst die wirklich vollzogenen Lebensäußerungen des beseelten Wesens ergeben in ihrer Gesamtheit die zweite, höchste Entelechie, auf die dasselbe hingeordnet ist.

Der in diesem Sinne gefaßten Entelechie steht nun die δύναμις als der von der Seele durchdrungene und gestaltete Leib gegenüber. Damit ist eine Verschiebung jenes Verhältnisses der beiden Begriffe, von denen wir ausgingen, gegeben: es werden damit nicht mehr Stufen der Entwickelung, sondern Daseinselemente

---

[1]) Met. IX, 3 fin. — [2]) De an. II, 1, 5. — [3]) De gen. an. II, 1.

eines Wesens, das gestaltende, aktive und das Gestaltung empfangende, passive Prinzip bezeichnet, aber beide Auffassungen treffen in der Anschauung der inneren Gestaltung zusammen.

2. Insofern die Entelechie als Kraft der *δύναμις* als dem Stoffe gegenübertritt, erscheint sie als das formgebende Prinzip und heißt darum Form, *μορφή* oder *εἶδος*: *εἶδος ἐνέργειά τις*[1]). Was der gestaltlose Same potentiell in sich birgt, ist die Form des betreffenden Wesens: *τὸ σπέρμα ἔχει δυνάμει τὸ εἶδος*[2]); was durch die Zeugungen fortgepflanzt wird, ist eine in der Form heraustretende Naturbestimmtheit *ἡ κατὰ τὸ εἶδος λεγομένη φύσις ὁμοειδής*[3]). So kann der Form alles zugesprochen werden, was von der Entelechie gilt: auf die Form im Sinne des ausgebildeten Wesens ist sein Werden hingeordnet, die *μορφή* ist *τέλος*[4]). Die Form ist aber auch der Nerv des Gestaltens und so kann auch die Seele *εἶδος* genannt werden[5]). Was wir gemeinhin die Form eines Wesens nennen, die äußere Gestalt desselben, ist nur ein Moment der Form im aristotelischen Sinne: diese ist das Prinzip, die gemeinsame Quelle aller Bestimmtheiten und Äußerungen des betreffenden Wesens.

Die Begriffspaare: *δύναμις — ἐντελέχεια* und *εἶδος — ὕλη* werden nun einander vollkommen gleichgesetzt: *ἔστι δ' ἡ μὲν ὕλη δύναμις, τὸ δ' εἶδος ἐντελέχεια*[6]).

Die Daseinselemente, welche durch beide Disjunktionen bezeichnet werden, sind nun dem Werte nach nicht gleich; Entelechie oder Form sind das höhere Element, *τὸ κυρίως ἓν καὶ ὂν ἐντελέχεια*[7]), Potenz oder Stoff das niedere. Jene konstituieren das Ding und bestimmen sein Wesen, *οὐσία*, und so kann auch dieser Begriff der Reihe *ἐνέργεια, ἐντελέχεια, ψυχή, εἶδος* angefügt werden. Aristoteles bestimmt den Begriff *οὐσία* einestheils dahin, daß derselbe das bezeichnet, was von keinem Andern ausgesagt wird, sondern nur Subjekt

---

1) Met. IX, 8, 25, XII, 5, 4 u. s. — 2) Ib. VII, 9, 8. — 3) Ib. VII, 7, 6. — 4) Phys. II, 8 p. 199a, Met. V, 24, 3 u. s. — 5) Simpl. in Ar. de an.: *εἶδός τι ἀποφαίνεται τὴν ψυχὴν εἶναι.* — 6) De an. II, 1, 2. — 7) Ib. 2, 1, 7.

der Aussage ist (ου καθ' ὑποκειμένου λέγεται, ἀλλα κατὰ τούτων τὰ ἄλλα) andrerseits aber dahin, daß οὐσία der Seinsgrund αἴτιον τοῦ εἶναι ist, wie die Seele beim Tiere, wie die Form bei allen Dingen[1]). Die Seele ist die οὐσία des organischen Körpers, der δυνάμει Leben hat und ist Entelechie[2]). —

Die Vorstellung von allenthalben wirkenden, individualisierten Kräften, die alles Angelegte aktuieren, alles Leblose beleben, alles Formlose gestalten, würde, wenn sie allein Aristoteles' Denken geleitet hätte, ihn eher zu einer monistischen, als zu einer idealistischen Welterklärung disponiert haben. Wir treffen diese Vorstellung bei den Indern in der Vedantalehre, bei den Joniern in deren hylozoistischen Physik, bei den Stoikern im Rahmen einer pantheistischen Naturbetrachtung und sie fügt sich dabei überall der monistischen Grundanschauung ohne Widerstreben ein.

Aristoteles stellte sie aber auf einen andern Boden; ihn bewahrten vor der monistischen Wendung in erster Linie seine monotheistischen Anschauungen. Ein transzendenter, geistiger Gott war davor gesichert, in das Getriebe der aktuierten Potenzen, der formierten Stoffe, der körperbauenden Seelen hineingezogen zu werden; aber auch die begeisteten Gestirne bildeten eine Region, welche das dynamische Weltleben nach oben abschloß und den Blick auf Höherliegendes lenkte. Aristoteles fand die Bestimmung, welche die Gottheit über das Naturgeschehen hinausrückte, in dem Satze, daß sie reine Aktualität, ἐνέργεια, ohne jede Potenz, ein ἐντελεχείᾳ ὄν, reine Form ohne Materie sei, das erste Bewegende, πρῶτον κινοῦν, aber selbst unbewegt[3]). Die Gestirne sind ihm zwar körperlich, aber ohne Materie; was bei ihnen das Korrelat der Form bildet, ist nicht ὕλη, sondern die Bewegung.

So gewinnt bei ihm die Lehre von Potenz und Aktus einen Abschluß, der sie vor dem Abgleiten in den Monismus bewahrt, aber erst die Aufnahme der sokratischen und pythagoreisch-platonischen

---

[1]) Met. V, 8, 5. — [2]) De an. II, 1, 4. — [3]) Met. XII, 6, 9 vgl. IX, 8, 9, XI, 2, 10, XIV, 9, 6; unten §. 34, 4.

Anschauungen führte jene ganz auf den Boden des Idealismus hinüber.

3. Der Begriff, in welchem die Entelechieenlehre in die idealistische Denkrichtung sozusagen einmündet, ist der Begriff des εἶδος. Das Wort vereinigt die Bedeutungen: Form oder Gestalt und Art oder Begriff, wobei seinen Gegensatz das einemal der Stoff, das andremal das Individuum bildet. Beide Bedeutungen, wie sie sich auch im sanskritischen âkriti[1]) und im lateinischen species vereinigt finden, im Deutschen allenfalls durch: Grundform, Typus, zusammengefaßt werden können, stehen in innerem Zusammenhange, weil sich in der Form oder Gestalt eines Dinges vorzugsweise die Zugehörigkeit desselben zu einer Art ausspricht, die wieder durch einen besonderen Begriff gedacht wird, oder umgekehrt, weil, was im Begriffe gedacht wird, über die Individuen hinausgreift und darum auch den bestimmten Stoff, auf dem ihr Einzeldasein beruht, beiseite lassend, nur den durchgehenden Typus, also die Form, festhält.

Zu der Gleichsetzung von ἐνέργεια und εἶδος, als Form, μορφή, kommt nun bei Aristoteles die weitere Gleichsetzung beider mit εἶδος als Art oder Begriff und mit λόγος, Gedanke, ratio. Schlechtweg heißt es mehrmals: τὸ εἶδος ὁ λόγος: die Form ist das Gedankliche[2]). Auch das τέλος, das οὗ ἕνεκα, der Zweck, worauf die Form als Entelechie hingeordnet ist, wird λόγος genannt, die in der Sache liegende Vernunft, die raison, der Sinn des Dinges[3]), das τέλος wird dem λόγος τῆς οὐσίας gleichgesetzt[4]). So ist von dem Zusammenstreben in dem Gedanken des Wesens, dem συντείνειν πρὸς τὸν λόγον τὸν τῆς οὐσίας die Rede[5]) und mit Umstellung der beiden Begriffe wird die Form oder Entelechie ἡ κατὰ τὸν λόγον οὐσία, die gedankliche Wesenheit genannt, die Seele[5]). Der ὕλη wird gegenübergestellt τὸ οὗ ἕνεκεν, ἡ μορφὴ καὶ τὸ εἶδος, τοῦτο δ' ἐστὶν ὁ λόγος ὁ τῆς ἑκάστου οὐσίας[6]).

---

[1]) Deussen a. a. O. S. 76. — [2]) Met. III, 2, 6. VIII, 4, 14. — [3]) De gen. an. I, 1. in. — [4]) De gen. an. V, 1, p. 778. — [5]) De an. II, 1, 8. — [6]) De gen. et corr. II, 9.

Die Form, die Entelechie, der Gedanke, das Wesen, der Zweck eines Dinges ist dasjenige, wodurch es erkannt wird und worauf die Definition geht: *τῷ καθόλου λόγῳ πάντα γνωρίζεται καὶ ὁρίζεται*[1]); der Begriff und die Definition gehen auf das Allgemeine und die Form: *ὁ λόγος καὶ ὁ ὁρισμός ἐστι τοῦ καθόλου καὶ τοῦ εἴδους*[2]); das *εἶδος κατὰ τὸν λόγον* ist es, welches wir bei der Definition nennen auf die Frage: *τί ἐστιν;*[3]).

Das *εἶδος* als das Intelligible ist zeitlos, ewig, hat kein Werden: *εἶδος οὐ γίγνεται, οὐδ' ἐστὶν αὐτοῦ γένεσις* und: *τὸ μὲν ὡς εἶδος ἢ ὡς οὐσία λεγόμενον οὐ γίγνεται*[4]). Daher war es vor dem Einzeldinge, als der dem Besondern vorangehende Begriff. Dieser bestimmt, was das Ding war, ehe es dieses spezielle Wesen wurde; er bestimmt, wie es gemeint, vorgedacht, präformiert war. So kann Aristoteles die schon bei Antisthenes auftretende Frage für die Definition: *τί ἦν;* aufnehmen und er spricht von einem *τὸ τί ἦν εἶναι* der Dinge im Sinne ihrer Urgestalt, vorbestimmten Wesenheit, ihres präformierenden Begriffes.

Die Definition ist der Gedanke der vorbestimmten Wesenheit: *ο ὁρισμὸς ὁ τοῦ τί ἦν εἶναι λόγος*[5]) und diese gedankliche Urgestalt der Dinge fällt mit der Erkenntnis des Dinges, der objektive Begriff mit dem subjektiven zusammen: *ἐπιστήμη ἑκάστου αὕτη τὸ τί ἦν εἶναι ἑκάστῳ*[6]). Über den Sinn des Dativs geben Ausdrücke wie: *τὸ ζῆν τοῖς ζῶσι τὸ εἶναί ἐστιν*[7]) Aufschluß: Das Sein des Lebewesens ist Leben, also ist auch für das Lebewesen das Sein Leben; in der Formel *τὸ τί ἦν εἶναι* wird an Stelle des bestimmten *εἶδος*, Leben, das allgemeine *τί ἦν* gesetzt[8]). Die alten Erklärer bemerken, daß in der Definition das=

[1]) Met. VII, 10, 32; vgl. 10, 8. — [2]) Ib. 10, 32; ferner 15. 3 sq. u. f. — [3]) Phys. II, 1, 10 p. 193. — [4]) Met. VII, 8, 6 u. 10 u. VIII, 3, 10. — [5]) Ib. VII, 5, 14. — [6]) Ib. 6, 8. — [7]) De an. II, 2, 4. — [8]) Vgl. Trendelenburg, Rhein. Museum 1828 IV, S. 457—483 und Schwegler die Metaph. des Arist. IV. S. 369—379.

selbe in expliziter Form angegeben wird, was in dem *το τί ἦν εἶναι* als Einheit geschaut wird.

Diese vorbestimmte Wesenheit wird nun mit der stofflosen Form gleichgesetzt: *οὐσία ἄνευ ὕλης τὸ τί ἦν εἶναι*[1]) und ebenso mit dem *εἶδος* und der *ἐνέργεια*: *εἶδος δὲ λέγω τὸ τί ἦν εἶναι ἑκάστου καὶ τὴν πρώτην οὐσίαν*[2]) und: *τὸ τί ἦν εἶναι τῷ εἴδει καὶ τῇ ἐνεργείᾳ ὑπάρχει*[3]) und alle diese Begriffe werden der Seele gleichgesetzt: *ἡ τῶν ζώων ψυχὴ (τοῦτο γὰρ οὐσία τοῦ ἐμψύχου) ἡ κατὰ τὸν λόγον οὐσία καὶ τὸ εἶδος καὶ τὸ τί ἦν εἶναι τῷ τοιῷδε σώματι*[4]). Ein zusammenfassender Ausdruck für alle diese Bestimmungen ist: *αἱ ἐν τῷ λόγῳ ἀρχαί*: die gedanklichen Wesenheiten, die idealen Prinzipien.

4. Ist die Entelechie gedanklich, so haben auch gedanklichen Dinge ihre Entelechie, ist ein Geistiges die im Samen treibende Kraft, so giebt es auch im Geistigen etwas dem Samen Analoges: *τὸ σπέρμα ποιεῖ ὥςπερ τὰ ἀπὸ τέχνης*[5]) und: *ἐκ σπέρματος γίγνεται ἄνευ σπέρματος*[6]). Geistige Schöpfungen, Kunstprodukte, Idealien haben ihr *εἶδος* in der Seele des Schaffenden: *ἀπὸ τέχνης γίγνεται, ὧν τὸ εἶδος ἐν τῇ ψυχῇ*[7]), die Form ist hier die Kunst: *ἡ γὰρ τέχνη τὸ εἶδος*[8]).

Alle Künste und hervorbringenden Erkenntnisthätigkeiten sind aber eben so gut ein Angelegtes, Potenzen: *πᾶσαι αἱ τέχναι καὶ αἱ ποιητικαὶ ἐπιστῆμαι δυνάμεις εἰσίν*[9]). Sie werden als *δυνάμεις λογικαί* von den *δυνάμεις ἄλογοι*, wie sie im Samen wirken, unterschieden[10]), was wir durch die Distinktion: bewußte und unbewußte Potenzen wiedergeben müssen, weil *λογικός* im Sinne von gedanklich oder geistig genommen, auf beide Anwendung finden würde.

In der Seele des Arztes liegt das Vermögen, den Kranken gesund zu machen, in der des Baumeisters, das Haus zu bauen. Diese Vermögen wirken sich aus, wenn beide ihre Kunst anwenden.

---

[1]) Met. VII, 7, 15. — [2]) Ib. 7, 10. — [3]) Ib. VIII, 3, 4. — [4]) Ib. VIII, 10, 21. — [5]) Ib. VII, 9, 8. — [6]) Ib. 7, 8. — [7]) Ib. 7, 9. — [8]) Ib. 9, 5. — [9]) Ib. IX, 2, 2, — [10]) Ib. IX, 2, 1—10.

Sie werden das *εἶδος* oder *τό τί ἦν εἶναι* für die Thätigkeiten des Heilens und Bauens; so ist in gewissem Sinne die Gesundheit die Heilkunst, nämlich als deren *λόγος*, ratio, treibender Gedanke, und zwar einerseits subjektiv in der Seele des Arztes und andrerseits objektiv als der Nerv oder das Prinzip der ärztlichen Veranstaltungen. So entspringt die Gesundheit aus der Gesundheit, d. i. die Genesung des bestimmten Patienten aus der den *λόγος* der Gesundheit bildenden Thätigkeit des Arztes, und analog wird aus dem Hause das Haus d. i. aus dem stofflosen Gedanken des Hauses, den der Baumeister konzipiert und den die Regeln der Baukunst bestimmen, wird das Haus aus Holz und Stein, und beide Prozesse sind analog dem Prozesse der Zeugung, durch welchen ein Mensch wieder einen Menschen, eine Pflanze wieder eine Pflanze hervorbringt, nur ist beim Kunstschaffen das *εἶδος* der sich bewußt auswirkende, Denken und Thun in Gang setzende Gedanke, dagegen bei der Fortpflanzung der Typus, die Form, welche als gestaltende Kraft webt, in ihrem Wesen aber ebenso gedanklich ist, wie der Plan des Arztes, wie die Konzeption des Baumeisters [1]. Das organische Werden steht so gut im Dienste eines Zweckes wie die Kunstübung, es ist auf die Herstellung eines Wesens von einer bestimmten Art und Form gerichtet und das Lebewesen ist nicht weniger als das technische Werk ein durch successive Bewältigung des Stoffes verwirklichter Gedanke. „Die Natur thut Alles um eines Zweckes willen und es tritt uns in den Naturwesen ein ähnliches Prinzip und Bestimmendes (*ἀρχη καὶ αἴτιον*) entgegen, wie es in den Kunstprodukten die Kunst ist“ [2]. „Man muß das zweckmäßige Wirken nicht in Abrede stellen, auch wo man nicht sieht, wie die wirkende Kraft mit sich zu Rate geht; auch die Kunst hält keine Beratung .... Wenn die Schiffsbaukunst in dem Holze innewohnte, so würde das Schiff auf natürliche Weise entstehen; wie in der Kunst der Zweck das Treibende ist, so auch in der Natur“ [3].

---

[1]) Met. VII, 7. — [2]) De part. an I, 1. — [3]) Phys. II, 8, 2.

Abgesehen von den bewußten Vermittlungen der bildenden Kunst gegenüber den unbewußten der organischen Bildung besteht aber zwischen beiden noch der Unterschied, daß bei dieser der Stoff der Gestaltung entgegenkommt, das Prinzip des Werdens in sich hat, bei der Kunst dagegen dieselbe passiv erwartet, weil er das gestaltende Prinzip außer sich hat[1]). Beim Organischen verschränken sich die gestaltende Entelechie und der Gestaltung suchende Stoff: die Materie in ihrer letzten Gestalt und die Form sind hier dasselbe, jene potentiell, diese aktuell: ἡ ἐσχάτη ὕλη καὶ ἡ μορφὴ ταὐτὸ καὶ τὸ μὲν δυνάμει, τὸ δ' ἐνεργείᾳ[2]). Beim Kunstwerke tritt dagegen zwischen der Potenz und der Aktualität die bewegende Ursache d. i. das Ganze der Veranstaltungen des Künstlers sichtbar hervor, und zugleich treten sich ein Gedanklich-potentielles, d. i. das Kunstvermögen und ein Stofflich-potentielles, d. i. das Material gegenüber, denn auch im Klotze ist potentiell die Hermensäule, in den Bausteinen das Haus, sobald die formende Thätigkeit sie in Angriff genommen hat[3]). Aber in gewissem Betrachte deckt sich auch hier der von der Form bewältigte Stoff mit der in dem Stoffe ausgearbeiteten Form.

5. Der organische Prozeß und das Kunstschaffen, die gedanklichen Keime und die keimkräftigen Gedanken bilden bei Aristoteles in gewissem Betrachte die Endpunkte des weiten Bezirkes der Anwendung seiner Grundbegriffe: Potenzialität und Aktualität, oder Materie und Form.

Die Seele ist die Entelechie oder Form des Leibes, der Gesichtssinn, ὄψις, ist die οὐσία κατὰ τὸν λόγον des Auges, der Seele analog, da das Auge, die ὕλη zu dieser οὐσία, nur dem Namen nach, ὁμωνύμως, Auge, wäre, wenn es nicht sieht, gerade wie der Leib nur dem Namen nach Leib ist, wenn ihn die Seele verlassen hat; wäre das Auge ein Lebewesen, ζῶον, so wäre der Gesichtssinn seine Seele[4]). Bei aller Organbildung geht der

---

[1]) Met. IX, 7, 6. — [2]) Ib. VIII, 6, fin. — [3]) Ib. IX, 6, 4 u. 7, 5—7. — [4]) De an. II, 1, 9.

Zweck voran, hier der Zweck: Es soll gesehen werden. „Nicht um das Gesicht zu besitzen, sehen die Lebewesen, sondern um zu sehen, besitzen sie das Gesicht“ [1]). Der Gesichtssinn ist aber wieder nur die Potenz des aktuellen Sehens und erst dieses die volle Entelechie, die Verwirklichung des anfänglichen Zweckes. So ist die Entelechie der Hand das Greifen als der Zweckgedanke ihres Baues; weil der Mensch greifen soll, ist ihm die Hand gegeben, ein Verhältnis, das Anaxagoras umkehrte, welcher meinte, der Besitz der Hand lehre den Menschen greifen, weshalb ihn Aristoteles tadelt [2]).

Bei den Bethätigungen der Seele ist das Psychische die Form, das Somatische die Materie; beim Zürnen ist die Form des Vorganges die Reaktion gegen einen Eingriff, die *ἀντιλύπησις*, die Materie dagegen die Wallung des Blutes; beides aber sind nur verschiedene Seiten desselben Prozesses, den der Dialektiker, d. i. der Psycholog, nach seiner formalen oder Innenseite, der Physiker nach seiner materialen oder Außenseite betrachtet [3]).

Beim Spiele der Kithara bildet diese den Stoff und die Töne bilden die Form, sind also gewissermaßen die Seele des Instrumentes; aber die Töne sind wieder der Stoff in Bezug auf die Melodie; das Erzeugen dieser ist der Vollendungszustand der ganzen Potenzenreihe, aber zugleich das Treibende und Leitende bei der Anfertigung des Instrumentes, also erst die eigentliche Seele, weil der Zweckgedanke desselben. Aber das Spiel der Kithara ist wieder anders potentiell in der Seele des Musikkundigen, anders in der Seele des Lernenden [4]). Wer lernt, ist potentiell-wissend, wer gelernt hat, aktuell-wissend; aber auch der letztere hat sein aktuelles Wissen nur in der Potenz, wenn es ihn nicht gerade beschäftigt; nur wer es präsent, im Bewußtsein hat und es anwendet, ist im vollen Sinne aktuell wissend [5]).

Bei den Modellen der Geometrie, z. B. der metallnen

---

[1]) Met. IX, 8, 16. — [2]) De part. an. IV, 10. — [3]) De an. I, 1, 10. — [4]) Met. IX. 8, 11 sq. — [5]) De an. III, 4, 6.

Kreisscheibe, ist das Metall der Stoff, der Kreis die Form; aber für den Mathematiker, der das Gesetz des Kreises sucht, ist der Kreis wieder Stoff und das gesuchte Gesetz die Form; der metallne Kreis hat also auch in seinem Begriffe Materie[1]). Die ungeteilte Linie ist der Stoff, die Potenz, für die Halbierung; das Halbieren selbst ist die Aktuierung dieser Potenz, die Entelechie oder Form der Operation der Halbierung[2]).

In diesem Beispiele ist nicht bloß die Form gedanklich, sondern auch der Stoff und Aristoteles kennt denn auch eine *ὕλη νοητή*[3]). In der Definition ist die Gattung, *γένος*, genus proximum, die *ὕλη*, welche durch den Artunterschied, *διαφορὰ εἰδοποιός*, differentia specifica, aktuiert wird[4]). Beim Schlusse sind die Vordersätze die Potenz, welche durch die Bildung des Schlusses aktuiert wird[5]) und ebenso ist der einzuteilende Begriff das materielle oder potentielle Element, dem die Artbegriffe seine Form geben: der Laut, *φωνή*, ist der Stoff der Buchstaben, diese dessen Differenzierungen, *διαφοραί*, der Aktus der unbestimmten Lautpotenz[6]).

Aber nicht nur Natur- und Geistesprodukte, sondern auch die sozialen Gebilde weisen das Zusammenwirken zu Stoff und Form, Potenz und Aktus auf. Beim Staate, *πόλις*, ist die Population, *πλῆθος*, der Stoff, dagegen die Verfassung, *πολίτεια*, die Form und der Staat wird ein anderer, wenn er seine Verfassung ändert. Beim Chore ist das Personal der Stoff, seine Bestimmung für die Tragödie oder Komödie die Form[7]).

So besitzt Aristoteles an seinen Prinzipien ein feines, schmiegsames Instrument, mit dem er in allem Gegebenen, gehöre es nun der Körperwelt oder dem geistigen und sittlichen Gebiete an, das gedankliche Element herauszulösen vermag, ohne sein Selbst zu schädigen und den Fluß des Lebens still zu stellen; oder mit einem

---

[1]) Met. VII, 7, 21 sq. — [2]) Ib. IX, 6, 4. — [3]) Ib. VII, 10, 33; 11, 16, VIII, 6, 11. — [4]) Ib. V, 28, 6. — [5]) Ib. 2, 9. — [6]) Ib. VI, 12, 10. — [7]) Pol. III, 3.

noch angemessenerem Bilde: die leitenden Begriffe seiner organischen Weltanschauung haben selbst etwas dem organischen Stoffe Verwandtes; sie sind elastisch, geschmeidig und selbst flüssig, gleich sehr unterschieden von der Starrheit der eleatischen und der Flucht der herakleiteischen, dem Doktrinarismus der pythagoreischen und dem die Wirklichkeit überfliegenden Schwunge der platonischen Prinzipien.

§. 38.

Die Lehre vom Bewegungsprinzip.

1. Mit der Intuition von den gedanklichen Samenkräften hat nun Aristoteles in genialer Weise die astrotheologische Anschauung von dem Zusammenhange des irdischen Geschehens mit der *Himmelsbewegung* verbunden. Der alte Glaube hatte alle Vorgänge in den kosmischen Bewegungen vorgebildet und vorgedeutet gesehen [1]), Aristoteles giebt dieser Anschauung eine rationale Wendung: das irdische Geschehen ist Bewegung, und zwar eine von der kosmischen abgeleitete, verzweigte [2]).

Das *erste Bewegte* ist nach ihm das höchste Firmament, die Sphäre der Fixsterne, die der Gottheit am nächsten liegt, das erste zu ihr Hinstrebende, durch dies Streben in Gang gesetzt, ewig wie die Gottheit, in schnellster, kreisender Bewegung begriffen [3]).

Von dieser Sphäre erhalten alle in ihr eingeschlossenen ihre Bewegung, die minder vollkommen ist und sich nach dem Grade der Göttlichkeit der Gestirne abstuft. Der aus allen Sphären gebildete Himmel ist beseelt und das Prinzip aller Bewegung: ὁ οὐρανὸς ἔμψυχος καὶ ἔχει κινήσεως ἀρχήν [4]). Die so beginnende Bewegung geht nun durch die ganze Natur hindurch, gleich einem aller Naturwesen innewohnenden *Leben*: οἷον ζωή τις οὖσα τοῖς φύσει συνεστῶσι πᾶσι [5]). Nur tritt auf der Erde an Stelle der Kreisbewegung, welche die vollkommenste ist, da sie in

---

1) Oben §. 5, 4. — 2) Met. XII, 7. Phys. VIII, 6 u. 10. — 3) De cael. II, 10. — 4) Ib. 2. — 5) Phys. VIII, 1 in.

gewissem Betracht Ruhen und Fortschreiten vereinigt, die geradlinige: die Bewegung nach oben, durch das Feuer vertreten, und die niederwärts gerichtete, der Erde eigen [1]). Der Kreislauf der Jahreszeiten und mit ihm die Perioden des pflanzlichen Lebens und die Generationenfolge des animalischen ist von der Kreisbewegung des Himmels bedingt und näher bestimmt durch die Schiefe der Ekliptik [2]). „An den Himmel ist für die Wesen das Dasein des Lebens geknüpft (ἐξήρτηται) für die einen in kenntlicherer (ἀκριβέστερον), für die andern in unbewußter Weise“ (ἀμαυρῶς) [3]).

Aber nicht bloß die Körperwelt hat vom Himmel her die Bewegung, sondern auch die seelische: „Was ist in der Seele der Anfang der Bewegung? Offenbar ist, wie in der ganzen Welt, so auch in ihr Gott der Anfang; denn das Göttliche in uns setzt in gewissem Sinne Alles in Bewegung“: κινεῖ γάρ πως πάντα τὸ ἐν ἡμῖν θεῖον [4]).

Aristoteles kann die göttliche Einwirkung auf die Welt als auf den Anstoß zur Bewegung beschränkt denken, weil er die Welt mit keimkräftigen Samen, auf die Entwickelung hingeordneten Potenzen erfüllt sieht. Bei Platon bedurfte es eines gewaltigen Aktes der Gottheit, um das Intelligible mit dem Materiellen zu binden, woraus die Weltseele als Prinzip der Bewegung entspringt; bei Aristoteles ist die Bewegung nicht sowohl von Gott, als zu Gott und ihre Verzweigung über das All erfolgt ohne dessen Zuthun, da ihr Substrat kein apathisches ἄπειρον ist, sondern eine dem Leben entgegendrängende δύναμις. Aber die Dinge sind doch nicht entfernt ein bloßer Spielball der Bewegung, wie etwa die Atome Demokrits, vielmehr haben sie ein Selbst, ein Inneres, einen Wesenskern, ein Immanentes, das durch die vom Transzendenten herkommende Bewegung ergänzt und zum Volldasein gebracht wird. Aristoteles führt ein mechanisches Prinzip in die Welterklärung ein und leistet damit, was Anaxagoras und die Atomisten anstrebten,

---

1) De cael. I, 2. — 2) De gen. et corr. II, 10. — 3) De cael. I, p. 279. — 4) Mor. Eud. VII, 14 p. 1248.

aber er vermeidet es weislich, die Welt zur Maschine zu machen, indem er sie vielmehr als Organismus, als ein durch immanente Zwecke bestimmtes Lebensganzes erkennt.

2. Die Vernachlässigung der bewegenden Ursache rückt Aristoteles häufig seinen Vorgängern vor; sie hätten entweder, mit dem Urstoffe begnügt, gar nicht nach dem Woher der Bewegung, *ὅθεν ἡ κίνησις*, gefragt, oder wie ungeübte Kämpfer zwar manchen guten Hieb geführt, aber nicht kunstgerecht [1]). Neben dem Stoffe und der Form, führt er in der Schrift „über Entstehen und Vergehen“ aus, bedürfe es eines dritten Prinzips, „von dem alle im Traume reden (*ὀνειρώττουσιν*) und das Keiner nennt; die Einen meinen, daß die Natur der Ideeen dazu ausreiche, wie Sokrates im Phädon, der diese für die Ursachen des Entstehens und Vergehens ansieht; die Andern leiten die Bewegung aus der Materie ab; aber beide treffen nicht das Rechte. Denn, wenn die Ideeen die Ursachen [des Werdens] sind, warum zeugen sie nicht ununterbrochen, sondern nur manchmal und manchmal nicht, da doch sie und was an ihnen teilhat, immer ist? Fälle genug weisen uns auf eine andre Ursache hin: Gesundheit wirkt der Arzt, Erkenntnis der Wissende, während von der Gesundheit und der Erkenntnis und den an ihr Anteil Suchenden lediglich gilt, daß sie sind, und ebenso ist es bei dem Übrigen, was auf Grund einer Potenz gewirkt wird (*τῶν κατὰ δύναμιν πραττομένων*). Sagt man, daß die Materie kraft der Bewegung (*διὰ τὴν κίνησιν*) das Hervorbringende sei, so ist das schon naturwissenschaftlicher (*φυσικώτερον*) gesprochen, als was Jene lehren; denn was Veränderung und Umbildung bewirkt, kann eher Ursache des Hervorbringens heißen und bei Gegenständen der Natur und der Kunst ist von einem Herstellenden die Rede, von dem eine Bewegung ausgeht (*τὸ ποιοῦν, ὃ ἂν ᾖ κινητικόν*). Dennoch haben auch diese Unrecht, denn der Materie kommt nur Leiden und Bewegtwerden zu, dagegen Bewegen und Herstellen einer andern Potenz (*ἑτέρας δυνάμεώς ἐστιν*). Das zeigt sich

---

[1]) Met. I, 3, 18; 4, 6.

bei dem durch Kunst und durch Natur Hergestellten; denn das Wasser stellt von sich aus kein Lebewesen her und das Holz keine Bettstatt, sondern die Kunst thut letzteres; so daß auch diese Unrecht haben, weil sie die höhere Ursache (*τὴν κυριωτέραν αἰτίαν*) beiseitlassen, da sie die Wesenheit und die Form (*τὸ τί ἦν εἶναι καὶ τὴν μορφήν*) nicht berücksichtigen: Sie verlegen die ganze wirkende Kraft (*τὰς δυνάμεις*) in die hervorbringenden Körper, mit Überschätzung des Organischen (*λίαν ὀργανικῶς*) und Vernachlässigung des Formprinzips" [1]).

3. Zu dem gedanklichen und dem stofflichen Prinzipe tritt also das Bewegungsprinzip als ein drittes und durch die Zerlegung des ersteren in Form und Zweck erhält Aristoteles jene bekannte Vierzahl von Prinzipien: die formale, materiale, bewegende und finale Ursache: „Von Ursachen spricht man in vierfachem Sinne: als die eine nennen wir das Wesen und die Wesenheit, denn durch die Frage: Warum? wird man auf den Allgemeinbegriff gewiesen; warum Etwas allererst existiert, ist aber dessen Ursache und Grund; eine zweite Ursache ist der Stoff oder das Substrat; die dritte der Ursprung der Bewegung, die vierte die dieser gegenüberstehende: der Grund Weshalb? und das [zu erreichende] Gut, welches der Zweck aller Hervorbringung und Bewegung ist." *Τὰ δ' αἴτια λέγεται τετραχῶς, ὧν μίαν αἰτίαν φαμὲν εἶναι τὴν οὐσίαν καὶ τ' τί ἦν εἶναι (ἀνάγεται γὰρ τὸ διὰ τί εἰς τὸν λόγον ἔσχατον, αἴτιον δὲ καὶ ἀρχὴ τὸ διὰ τί πρῶτον), ἑτέραν δὲ τὴν ὕλην καὶ τὸ ὑποκείμενον, τρίτην δέ, ὅθεν ἡ ἀρχὴ τῆς κινήσεως, τετάρτην δὲ τὴν ἀντικειμένην αἰτίαν ταύτῃ, τὸ οὗ ἕνεκα καὶ τἀγαθόν, τέλος γὰρ γενέσεως καὶ κινήσεως πάσης τοῦτ' ἐστίν* [2]).

Diese Reihe entspricht der pythagoreisch-platonischen von *πέρας, ἄπειρον, μικτόν* und *αἴτιον*, also der Tetraktys, in der ja wieder ein weit älteres Denken nachwirkt [3]); ohne Frage schwebt Aristoteles

---

1) De gen. et corr. II, 9. — 2) Met. I, 2., 1; vgl. Phys. II, 3. De gen. an. I, 1. — 3) Vgl. §. 13, 6.

ene ältere Vierzahl vor. Sein drittes Prinzip braucht er aber nicht als eine Mischung zu bezeichnen, wie Platon seine Weltseele, sondern er kann es als Komplement zum vierten fassen, da Bewegung und Ziel zusammengehören; zugleich ist ihm aber die Bewegung das Bindeglied von Potenz und Vollendungszustand, also auch das von Stoff und Form, nicht sowohl ein Gemischtes als ein Überführendes, Vermittelndes.

Die Sonderung der Bewegungsursache von der Form und dem Zwecke hält Aristoteles aber nicht streng fest, wie er ja den Begriff der *ἐνέργεια* schwankend faßt, bald als Vollendungszustand, bald als den vollendeten Prozeß, also als Ziel der Bewegung oder als solche selbst. Er sagt darüber: „Drei Ursachen kommen oft auf eine hinaus (*ἔρχεται εἰς τὸ ἕν*); denn das Was und Warum ist eins und der Ursprung der Bewegung (*τὸ ὅθεν ἡ κίνησις πρῶτον*) ist mit der Form identisch (*ταὐτό*), denn der Mensch z. B. erzeugt wieder einen Menschen und ebenso ist es mit dem, was bewegt wird und wieder bewegt“ [1]). Im Begriffe der Seele fallen ihm Form, Zweck und Bewegungsgrund durchaus zusammen [2]). Bei der Zeugung der Lebewesen gilt ihm das Weibliche als die *ὕλη*, das Männliche als die erste bewegende Ursache, welcher Prinzip und Form innewohnt (*αἰτία κινοῦσα πρώτη, ᾗ ὁ λόγος ὑπάρχει καὶ τὸ εἶδος*) [3]).

Das Verhältnis von Bewegung und Energie bestimmt Aristoteles dahin, daß jene „eine Energie sei, aber eine unvollendete“: *ἐνέργειά τις, ἀτελὴς δέ*, aber er gesteht, daß es schwierig ist, ihr Wesen auszudrücken; als Energie sei sie schwer zu fassen, könne aber trotzdem dafür gelten (*χαλεπὴν μὲν ἰδεῖν, ἐνδεχομένην δ' εἶναι*) [4]).

Er definiert die Bewegung als „die Auswirkung des Angelegten als solche“: *ἡ τοῦ δυνάμει ὄντος ἐντελέχεια, ᾗ τοιοῦτον, κίνησίς ἐστιν* und sagt in demselben Sinne: „Die Bewegung

---

[1]) Phys. II, 7; vgl. III, 2 fin. — [2]) De an. II, 4. s. oben §. 32, 1. — [3]) De gen. an. II, 1 p. 732. — [4]) Phys. III, 2.

kommt dem Angelegten zu, wenn es aktuell sich oder ein anderes auswirkt, insofern es bewegbar ist: ἡ τοῦ δυνάμει ὄντος, ὅταν ἐντελεχείᾳ ὂν ἐνεργῇ ἢ αὐτὸ ἢ ἄλλο, ᾗ κινητόν, κίνησίς ἐστιν. Zur Erläuterung fügt er hinzu: „Das Insofern meine ich so: Im Erz ist die Bildsäule angelegt (potentiell vorhanden), aber die Wirklichkeit (ἐντελέχεια) des Erzes, insofern es Erz ist, ergiebt noch keine Bewegung; denn Erz-sein und bewegbar-sein ist nicht dasselbe“ [1]). Das Dasein, ist der Sinn, beruht auf Auswirkung, aber ist wieder Substrat von Auswirkungen, also bewegbar; mit dem Dasein des Dinges, wenn es auch selbst aus der Bewegung stammt, sind seine Bewegungen noch nicht gegeben; das Dasein ist, wie die Aristoteliker des Mittelalters distinguierten, actus primus, die Bewegung actus secundus.

Dem Bewegungsprinzip steht das materielle Prinzip zuwartend gegenüber: „Des Stoffes Sache ist es zu leiden und bewegt zu werden“: τῆς ὕλης τὸ πάσχειν καὶ τὸ κινεῖσθαι [2]). Der Stoff ist das ἐνυπάρχον, das Insichgeschlossene, der Entwickelung harrende [3]). Als Potenz, δύναμις, hat er aber die Form latent in sich und die ihn ergreifende Bewegung führt die Form aus ihm heraus. Für dieses Herausführen hat Aristoteles den Ausdruck ἀνάγειν, bei den Scholastikern eductio; so in Wendungen wie: τὰ δυνάμει ὄντα εἰς ἐνέργειαν ἀναγόμενα εὑρίσκεται [4]) und ἡ δύναμις εἰς τὴν ἐνέργειαν ἀνάγεται [5]). Was aber das Herausführen vollzieht, ist die Bewegung, die wieder von einem ἐνεργείᾳ ὄν, einem aktuellen Wesen, stammt; so kann es heißen: ἐξ ἐνεργείας ἡ δύναμις [6]) und das Verhältnis beider Begriffe kehrt sich scheinbar um, da sonst die Potenz als der Ausgangspunkt angesehen wird; sie ist dies auch, aber in anderm Sinne; ihre Aktuierung (Entbindung) ist an das Eingreifen eines Aktuellen geknüpft.

Der Stoff hat aber bei Aristoteles ein schlechthin potentielles Sein nur als ὕλη πρώτη, materia prima, als die anfängliche

[1]) Phys. III, 1. — [2]) De. gen. et corr III, 9. — [3]) Phys. I, 9. — [4]) Met. IX, 9, 13. — [5]) Eth. Nic. IX, 9 p. 1170a. — [6]) Met. l. l.

Voraussetzung der endlichen Wesen. In den elementaren Körpern hat er schon eine Form, ist also nur den höheren Gebilden, die wieder daraus werden sollen, gegenüber Stoff oder Potenz. Dieser geformte Stoff ist nun vermöge seiner Form auch Träger einer Bewegung, welche der höheren Form, die er aufnehmen, oder dem Zwecke, dem er dienen soll, als eine niedere gegenübertritt. So können, wie Eudemos ganz im Sinne des Aristoteles sagt, sowohl der Stoff, als der Zweck Ursachen der Bewegung heißen [1]). Darauf beruht der Gegensatz der im Stoffe liegenden, blinden Naturnotwendigkeit und der Zweckthätigkeit: „Die Natur macht Alles entweder vermöge der Notwendigkeit (*διὰ τὸ ἀναγκαῖον*) oder um der Verbesserung willen“ (*διὰ τὸ βέλτιον*) [2]). Ebenso werden *ἐξ ἀνάγκης* und *ἕνεκά τινος* oder *ἕνεκα τοῦ βελτίστου* [3]) ferner *ἡ ἀναγκαία φύσις* und *ἡ κατὰ τὸν λόγον φύσις* [4]) einander gegenübergestellt. So treten sich die Bewegung als nur wirkende Ursache, causa efficiens, und die Zweckursache, causa finalis, einander gegenüber.

4. Eine eigentümliche Verschränkung der Begriffe: Form, Stoff und Bewegung zeigen die aristotelischen Bestimmungen des Wesens der Himmelskörper, denen ja in jedem Betracht eine Sonderstellung angewiesen ist. Sie bestehen einerseits nicht nach Art der irdischen Wesen aus Form und Stoff, sondern ihr Stoff ist ihre Bewegung, sie sind körperlos und nur ihr Umschwung ist bei ihnen das Analoge des Körpers [5]); sie verhalten sich zu den niederen Sphären wie die Form zum Stoffe [6]). Andrerseits wird doch wieder als ihr Stoff der Äther genannt, „der erste Körper“, *τὸ πρῶτον σῶμα* [7]) welcher göttlich, *θεῖος*, ist [8]). Dieser Äther geht nun aber auch in gewissem Sinne in die irdischen Dinge ein: im Samen der Lebewesen webt ein Hauch, *πνεῦμα*, dessen Natur

---

1) Simpl. in Ar. Phys. p. 63a.; vgl. De gen. an. II, 6. p. 742a. 2) Ib. I, 4. p. 717a. — 3) Ib. IV, 8 p. 776b. — 4) De part. an. III, 2 p. 663b; vgl. Zeller III[3], S. 331[1] woselbst weitere Stellen. — 5) Met. VIII, 4, 11; XII, 2, 7. — 6) De cael. IV, 3 p. 310, 4 p. 312. — 7) Ib. I, 3. p. 270. — 8) Meteor. I, 3 p. 339.

ein Analogon des astralen Elementes ist: φύσις ἀνάλογον οὖσα τῷ τῶν ἄστρων στοιχείῳ [1]). Es wird dies an derselben Stelle gesagt, wo von dem Geiste die Rede ist, der von Außen her kommt, θύραθεν ἐπεισιέναι, und jeder Seele ein göttliches Element zugesprochen wird. Spätere Berichterstatter geben geradezu als aristotelische Lehre an, daß aus Äther, dem fünften, einzigartigen Elemente, die Gestirne und die Geister sind: quintum genus, e quo essent astra mentesque, singulare [2]). Auf dieser ganzen Anschauung beruht die spätere Vorstellung von der quinta essentia, der Quintessenz, welche das Wesenselement der Dinge sei.

Hier sind alte astrotheologische Anschauungen in Aristoteles' Gedankenbildung eingewachsen und er weist selbst auf den Ursprung derselben hin: „Der erste Körper ist ewig, weder des Zuwachses noch der Abnahme fähig; er altert, wechselt, leidet nicht. Diese Lehre bestätigt die Thatsachen und die Thatsachen die Lehre. Alle Menschen haben den Glauben (ὑπόληψιν) an Götter und alle sprechen dem Göttlichen die höchste Stelle zu, Barbaren und Hellenen, wer immer an Gott glaubt, offenbar weil man sich sagt, daß ein Unsterbliches zu dem andern gehöre (συνηρτημένον) und es nicht anders sein kann. Wenn es ein Göttliches giebt, wie es denn der Fall ist, so ist diese Anschauung von der ersten Substanz durchaus richtig. Es ergiebt sich dies auch aus der Erfahrung (διὰ τῆς αἰσθήσεως), die ja die Überzeugung der Menschen zumal bestimmt. In der ganzen abgelaufenen Zeit hat sich nach der überlieferten Kunde am Fixsternhimmel weder im Ganzen noch in seinen Teilen etwas verändert. Auch seinen Namen, der noch gilt, scheinen ihm die Altvorderen in dem von uns gemeinten Sinne gegeben zu haben (man muß annehmen, daß dieselben Ansichten nicht einmal oder zweimal, sondern unzähligemal zu uns [d. i. den Nachkommen] ihren Weg gefunden haben). Sie haben nun den ersten Körper, um ihn von Erde, Feuer, Luft und Wasser zu unterscheiden,

[1]) De gen. an. II. 3. — [2]) Cic. Ac. I, 7, 26; vgl. Krische, Die theologischen Ideeen der griechischen Denker, 1840, S. 306.

den höchsten Ort, Äther, αἰθήρ, genannt nach dem θεῖν ἀεί, der ewigen Bewegung, mit einem für alle Zeit geltenden Namen“ [1]).

Hier verschmilzt die Vorstellung der Vorwelt und der Überwelt, das Dereinst und das Droben in eigentümlicher Weise. Diese Anschauung vom Äther als einem, Göttliches und Stoffliches verbindenden Wesen, das Träger der Bewegung ist und in gewissem Betrachte in die Natur eingeht, nähert sich aber der platonischen Weltseele, welche Aristoteles zwar bekämpft [2]), aber selbst nicht ganz umgehen kann. Das Bewegungsprinzip erscheint im Äther gewissermaßen substanziiert, ein θεῖον noch neben der Form, ein vom Himmel kommendes, also transzendentes Daseinselement der Dinge.

5. Der Bewegungsbegriff dient Aristoteles zum Einteilungsprinzipe sowohl des Gegebenen im allgemeinen als der Natur im besondern. Der eigentliche Bezirk der Bewegung ist die Natur: sie ist bewegt und bewegend; ihr Substrat, die Materie ist bewegt, aber nicht bewegend, Gott endlich ist bewegend, aber nicht bewegt [3]). In verwandtem Sinne wird unterschieden ein κινοῦν ἀκίνητον, die Gottheit, ein ᾧ κινεῖ, ein Medium der Bewegung, was in erster Linie der oberste Himmel ist, und ein κινούμενον, die übrige Welt [4]). Hier liegt der auffallendste Berührungspunkt der aristotelischen mit der Sankhjalehre, die nur noch ein viertes Glied zufügt: die Ungezeugte und nicht Zeugende [5]). Die gleiche Vierzahl hat auch Scotus Erigena, der Vorläufer der Scholastik, welcher unterscheidet natura creata nec creans, Gott als Ziel und Ende der Welt; natura increata creans, Gott als Schöpfer, natura creata creans die göttlichen Gedanken und natura creata non creans, die Welt.

Eine psychologische Wendung giebt Aristoteles dieser Disjunktion, indem er auch beim Streben oder Begehren unterscheidet ein Ruhendes: das begehrte Gut, τὸ πρακτὸν ἀγαθόν, ein Medium

---

[1]) De cael. I, 3 s. fin. — [2]) Bes. de an. I, 3. — [3]) Met. XII, 9, 25. — [4]) Phys. VIII, 5. — [5]) Oben §. 11, 4.

oder Organ des Begehrens, τὸ ὀρεκτικόν, und das vom Streben Bewegte, das Lebewesen selbst, τὸ ζῶον[1]). Auch Gott bewegt nach ihm nur als Gegenstand des Strebens[2]); die Stelle des Begehrungsorganes hätte dann der oberste Himmel, worin sich wieder eine Verwandtschaft desselben mit der Weltseele ausspricht.

Bewegungslos ist von den realen Wesen nur Gott; aber auch die Idealien: die Güter, die Begriffe, die mathematischen Verhältnisse schließen die Bewegung aus[3]); ein Hauptargument gegen die platonische Ideeenlehre ist, daß die Ideeen nichts mit der Bewegung zu thun haben können[4]). Das Bewegungsfähige ist entweder Naturding oder Kunstprodukt; ersteres hat den Grund der Bewegung in sich, das letztere außer sich[5]). Die Natur ist charakterisiert durch das einwohnende Bewegungsprinzip: ἡ φύσις ἀρχὴ ἐν αὐτῷ; das Einwohnen dieses Prinzips schließt aber nicht aus, daß es von den höheren Ursachen der Bewegung abgeleitet ist.

Die Arten der natürlichen Bewegung sind einerseits die Bewegung aus dem Noch=nicht=seienden ins Seiende und umgekehrt d. i. das Entstehen und Vergehen, γένεσις καὶ φθορά, generatio et corruptio, und andrerseits die Bewegung im engeren Sinne, κίνησις, die wiederum dreifach ist: quantitativ: Zu= und Abnahme, αὔξησις καὶ φθίσις, auctio et minutio, qualitativ: Veränderung, ἀλλοίωσις, alteratio, und räumlich: κίνησις κατὰ τόπον, motus localis.

Der Grund der Bewegung in den Wesen ist die Seele. An ihr hat in gewissem Sinne auch die unorganische Natur Anteil insofern die Wärme ein Analogon derselben ist: „Auf der Erde und dem Trockenen entstehen Tiere und Pflanzen, weil in der Erde Wasser ist, im Wasser ein Hauch, πνεῦμα, in diesem eine seelenartige Wärme, θερμότης ψυχική, so daß in gewissem Sinne Alles von der Seele erfüllt ist: ὥστε τρόπον τινὰ πάντα ψυχῆς

---

[1]) De an. III, 7. — [2]) Met. XII, 7, 3. — [3]) Phys. II, 2 p. 193b. — [4]) Unten §. 37, 4. — [5]) Phys. l. l. p. 192b. — [6]) Met. XII, 3, 4, IX, 2, 2.

εἶναι πλήρη[1]). Im eigentlichen Sinne beseelt sind aber nur die organischen Körper; „die Seele ist das gedankliche Prinzip eines bestimmten Naturwesens, das die Ursache der Bewegung und des Stillstandes in sich hat“: *λόγος σώματος φυσικοῦ τοιουδὶ ἔχοντος ἀρχὴν κινήσεως καὶ στάσεως ἐν ἑαυτῷ*[2]). Die Seele selbst bewegt sich nicht, weil sie nicht im Raume und immateriell ist; danach ist Platons Lehre abzuweisen, daß Seele das sich selbst Bewegende und noch mehr die pythagoreische, daß sie eine sich selbst bewegende Zahl sei[3]).

Vermöge seiner Seele ist das lebende Wesen ein Herd der Bewegung, die sich nach seinem immanenten Zwecke bestimmt; darin ist es dem Weltganzen vergleichbar, ein *μικρὸς κόσμος*[4]), und ist so wenig wie dieses aus zwecklos und blind zusammentreffenden Bewegungen zu erklären, wie Empedokles mit seinen *βουγενῆ ἀνδρόπρωρα* wollte[5]).

Bei den höhern Tieren ist das Herz der Sitz der Bewegung, des Lebens und Wachstums und es gestaltet sich bei der Entstehung des Wesens zuerst[6]), wie es im Tode zuletzt abstirbt[7]):

Die Funktionen der Seele setzen bei der Entstehung des Wesens, nach ihrem Range, nach einander ein: die ernährende, *ψυχὴ θρεπτική*, anima nutritiva zuerst, danach die empfindende, *αἰσθητική*, sensitiva, nach ihr die denkende, *νοητική*, intellectiva[8]). Diese Funktionen ergeben auch die Abstufung der Wesen: den Pflanzen kommt nur die ernährende Seele und die von ihr herrührende Bewegung: Wachsen und Fortpflanzen zu; den Tieren zugleich die empfindende und einem großen Teile zugleich die Kraft der Ortsbewegung; dem Menschen außer diesen Kräften die höchste, die Vernunft[9]). Diese Abstufung ist aber, näher betrachtet, eine durch mannigfache Übergänge vermittelte. „Von den unbeseelten Dingen macht die Natur den Übergang zu den Lebewesen so all-

---

1) De gen. an. III, p 762a. — 2) De an. II, 1, 8. — 3) Ib. I, 3 u. 4. — 4) Phys. VIII, 2 p. 252 b. — 5) Ib. II, 8 p. 198 oben §. 5, 1. — 6) De gen. an. II, 1, p. 735 a. — 7) Ib. II, 5 p. 741 b. — 8) Ib. II, 3, p. 736. — 9) De an. II, 2 u. 3.

mählich (μεταβαίνει κατὰ μικρόν), daß uns vermöge dieser Kontinuität (συνεχεία) die Grenze und die Mittelglieder entgehen. Auf das Unbelebte folgt zuerst das Pflanzenreich und in diesem giebt es viele Grade der Lebensthätigkeit, und die ganze Gattung erscheint, verglichen mit den leblosen Körpern, beseelt, mit den Tieren unbeseelt. Der Übergang von den Pflanzen zu den Tieren ist wieder ein stetiger; bei einigen Seetieren schwankt man, ob man sie Tiere oder Pflanzen nennen soll, da sie angewachsen sind und bei der Loslösung zugrunde gehen"[1]). Die Tierwelt durchzieht das Gesetz der Analogie: den Knochen der höheren Tiere entsprechen die Gräten, Schalen u. a. der niederen, den Haaren und Federn die Schuppen, der Lunge die Kiemen u. s. w., die Eihaut des Embryo dem Ei. Die Seelenthätigkeit der Tiere ist der menschlichen vergleichbar; andrerseits ist der Bau der Tiere dem der Pflanzen analog: die nahrungsaugende Wurzel entspricht dem Munde u. s. w.[2]).

So entspricht der Verzweigung und Kontinuität der Bewegung eine solche der immanenten Zwecke; das Reich der Zwecke ist der Bezirk der Bewegungen und das Zusammenwirken der finalen und der bewegenden Ursachen konstituiert die Natur. Jene Ursachen sind göttlich, θεῖα, denn alle Zwecke sind auf „das Gute und Beste" hingeordnet und alle Bewegung stammt letztlich von dem Zustreben zu Gott her; die Natur ist δαιμονία, weil in ihr das Göttliche sich mit dem Stofflichen verbindet.

Vermöge der Einheit, welche Zweck und Bewegung der Welt geben, ist diese nach Aristoteles abgeschlossen, begrenzt und nicht von unendlicher oder endloser Ausdehnung; wohl aber spricht er ihr unendliche Dauer zu, die sowohl die Schöpfung als den Untergang ausschließt. Als ewig gilt ihm die Form, die Bewegung, aber auch der Stoff, der ja die Formen in sich trägt, also mit ihnen koätern ist. Ewigkeit, αἰών, ist ihm Zeitlosigkeit, von der endlosen Zeit unterschieden[3]); die Zeit ist das Maß oder die Zahl der Be-

---

[1]) De an. hist. VIII, 1. — [2]) Die Nachweisungen bei Zeller III[3], S. 501 f. — [3]) Phys. IV, 12.

wegung, in Bezug auf das Vorher und Nachher: ὁ χρόνος ἀριθμός ἐστι κινήσεως κατὰ τὸ πρότερον καὶ ὕστερον. Die vollkommenste Bewegung, die Rotation, hat auch die erkennbarste Zahl. Die Zeit ist aber das Gezählte und nicht die Zahl, mit der wir zählen; auch ohne Zählenden gab es ein Früher und Später [1]).

[1]) Phys. IV, 11.

§. 34.

Die aristotelische Gotteslehre.

1. Bei Aristoteles ist die θεολογία, die Lehre von Gott, der Abschluß der „ersten Philosophie", der Wissenschaft, welche von dem Seienden als solchem, ὂν ᾗ ὄν, handelt. In dem Satze, daß das Wesen Gottes reine Aktualität ist, laufen alle Linien der Entelechieenlehre zusammen; er tritt als höchste Anwendung jener metaphysischen Bestimmungen auf. Insoweit erscheint das rationale Element als das Vorschlagende dieser Gotteslehre, allein es fehlt daneben keineswegs das mystische und das gesetzhafte, welche den aristotelischen Gottesgedanken bedingen, wie jenes die Fassung des Gottesbegriffes bestimmt.

Worin Aristoteles die Grundlagen der Religion sah, giebt ein Berichterstatter mit den Worten an: „Er lehrte, daß die Menschen die Gotteserkenntnis (ἔννοιαν θεῶν) aus zwei Quellen schöpfen: aus seelischen Vorgängen (ἀπὸ τῶν περὶ τὴν ψυχὴν συμβαινόντων) und aus dem Überirdischen (μετεώρων); aus seelischen Vorgängen insofern, als die Seele in schlafähnlichem Zustande der Verzückung (ἐνθουσιασμός) und der Weissagung (μαντεία) fähig ist. Wenn die Seele, sagt er, im Schlafe zu sich kommt (καθ' ἑαυτὴν γένηται) und ihrer eigenen Natur inne wird (τὴν ἰδίαν ἀπολαβοῦσα φύσιν), so weissagt sie und verkündet die Zukunft. So sei sie auch beschaffen, wenn sie im Tode vom Leibe scheidet; das habe auch Homer gewußt, welcher Patroklos und Hektor sterbend weissagen läßt. Daraus erkannten die Menschen, daß Gott

sei (*εἶναί τι θεόν*), selbständig, der Seele gleich, das einsichtigste aller Wesen. Aber auch aus dem Überirdischen schöpften sie diese Erkenntnis, indem sie am Tage die Bahn der Sonne sahen und bei Nacht die geordnete Bewegung des Sternenheeres und den Glauben faßten, daß ein Gott (*εἶναί τινα θεόν*), die Ursache dieser Bewegung sei"[1]).

In dem höheren Schauen, in welchem sich der Mensch zur Gottheit aufschwingt, wird „das von Natur Hellste von Allem" erblickt, für welches unsere Vernunft so blind ist wie die Nachtvögel für das Tageslicht[2]). So hat die Philosophie als Lehre von den göttlichen Dingen ein epoptisches Element: „Die Erkenntnis des Intelligiblen, des Reinen und Heiligen durchleuchtet die Seele wie ein Blitz und macht sie unmittelbar ergreifen und schauen (*θιγεῖν καὶ προσιδεῖν*); darum nannten Platon und Aristoteles diese Seite der Philosophie die epoptische (*μέρος ἐποπτικόν*), weil diejenigen, welche die gemischten und bunten Erscheinungen hinter sich gelassen und sich zu jenem Ersten, Einfachen und Stofflichen aufschwingen (*ἐξάλλονται*), die lautere Wahrheit ergreifen und in der Philosophie den Abschluß der Weihe erreicht zu haben überzeugt sind"[3]).

Mit dem in den Mysterien üblichen Ausdrucke nannte Aristoteles die läuternde Erschütterung, welche die Tragödie bewirkt, Katharsis. Er nannte auch ein jedes Innewerden einer höheren Wahrheit *μαντεύεσθαι*. Das allgemeine Gesetz ist dasjenige, *ὃ μαντευόμεθα πάντες*: wovon Allen ihr Geist sagt[4]); ebenso sagt auch der Geist, was die Tugend der Einsicht ist[5]), und daß das Gute unser eigenstes, unentreißbares Eigentum ist (*τἀγαθὸν δὲ οἰκεῖόν τι καὶ δυςαφαίρετον εἶναι μαντευόμεθα*)[6]).

Ein solches Innewerden ist aber darum möglich, weil „in gewissem Sinne das Göttliche in uns Alles in Gang setzt (*κινεῖ πως πάντα τὸ ἐν ἡμῖν θεῖον*); glücklich sind, wie die Altvordern sagten, jene, welche auch ohne klares Bewußtsein (*ἄλογοι*) den

---

1) Sext. Emp. adv. math. IX, 20. — 2) Met. II, 1, 3. — 3) Plut. de Is. 78. — 4) Rhet. I, 13 in. — 5) Eth. Nic. VI, 13, 4. — 6) Ib. I, 5, 4.

rechten Antrieb in sich haben, man braucht sie nicht zu beraten, denn sie haben ein Prinzip in sich, das höher ist als Vernunft und Beratung[1]). Ein Höheres als die Vernunft nannte Aristoteles auch die Gottheit; seine Schrift über das Gebet, *περὶ εὐχῆς*, schloß mit dem Gedanken, „daß Gott der Geist ist oder Etwas, was noch über den Geist hinausliegt“, *ἢ ἐπέκεινά τι τοῦ νοῦ* oder *ἤ τι καὶ ὑπὲρ νοῦ*[2]).

Ein intuitives, der Mystik verwandtes Element zieht sich durch die ganze aristotelische Weltanschauung hindurch, wenn es auch nicht so augenfällig ist, wie bei Platon. Wenn Platon das Göttliche als das Überirdische zu erschauen trachtet, so sucht es Aristoteles im Innern der Sinnenwesen; in allem Sichtbaren erkennt er ein Unsichtbares als dessen Seele, in allem Gegenwärtigen ein Zukünftiges, als die in ihm präformierte Grundgestalt und ein Zurückliegendes zugleich, dessen Auswirkung jenes bildet, im Heute wandelt das Gestern und Morgen zugleich. Alle Auswirkung geschieht aber durch die Bewegung, die vom Himmel kommt und in unabsehbarer Verzweigung und Verästelung die allüberall harrenden Keime zum vollen Dasein führt, das Band, welches alles endliche Geschehen an den verborgenen unbewegten Beweger bindet, der nur bewegt durch den Drang, den er in den Wesen entfacht, „die Liebe, die beweget Sonn' und Sterne“, wie Dante sagt. Diesem geheimnisvollen Weben steht die erkennende Seele gegenüber, geheimnisvoll darauf hingeordnet; „die Seele ist in gewissem Sinne Alles“, *ψυχή ἐστί πως πάντα*, ein Abgrund, ein Meer von potentieller Erkenntnis, von der nur der allergeringste Teil aktuiert wird, aber doch ein Abbild des göttlichen Denkens. Zwischen Gott und dem Menschen bildet der schöpferische Verstand, *νοῦς ποιητικός*, das Band, jene Seelenkraft, durch die wir den Dingen ins Innere sehen, ihre Grund- und Urgestalt, *τὸ τί ἦν εἶναι*, erkennen.

2. Mit dem mystischen erscheint in Aristoteles' religiösen Überzeugungen auch das gesetzhafte Element verbunden. Ein

---

[1]) Mor. Eud. VII, 14, 21 sq. — [2]) Frg. II, p. 55.

Zeugnis dafür, wie ernst er das Gelübde nahm, giebt sein Testament, in welchem er verordnete, daß sein Erbe Nikanor, der Verlobte seiner Tochter Pythias, vier lebensgroße Statuen von Stein dem Zeus Soter und der Athene Soteira zu Stageira weihe, welche Stiftung der Erblasser während einer Krankheit Nikanors gelobt hatte; auch sollte ein Demeter vorstellendes Götterbild, ein Erbstück von Aristoteles' Mutter, zu Nemea als Weihegeschenk aufgestellt werden[1]). Für seine verstorbene Gattin Pythias brachte Aristoteles regelmäßig die üblichen Totenopfer dar[2]).

Wenn er von dem athenischen Hierophanten Eurymedon wegen Asebie angeklagt wurde, weil er in einem Päan neben den Göttern und Heroen auch seinen Freund Hermias besungen habe, so ist diese Beschuldigung nur der Vorwand, um die politische Tendenz der Anklage zu verdecken[3]).

In seiner „Politik" nennt Aristoteles die Priesterschaft, *ἱερατεία*, als „fünften oder vielmehr ersten Stand"[4]) und will den vierten Teil des Staatsgutes für den Kultus verwandt wissen. In seinen „Verfassungen" (*πολιτεῖαι*) und den diese ergänzenden „Barbarenbräuche" (*νομιμὰ βαρβαρικά*) und „Städtegründungen" (*κτίσεις*) nimmt er auf die gottesdienstlichen Einrichtungen gebührende Rücksicht; so bespricht er unter anderm den attischen Apollonkultus, den delischen Altar für unblutige Opfer (an dem Pythagoras geopfert hatte[5]) und das Orakel von Dodona[6]). Seine Schriften *θεολογούμενα* und *περὶ εὐχῆς* waren speziell religiösen Gegenständen gewidmet.

Er verlangt, daß der Forscher von den göttlichen Dingen mit der gleichen Ehrfurcht handle, wie sie der Gottesdienst erheischt. „Nie sollten wir", heißt es in einem bei Seneca aufbehaltenen Ausspruche, „bescheidener sein, als wo es sich um die Götter handelt; wenn wir gesammelt in Tempel treten, wenn wir, zum Opfer

---

[1]) Diog. L. V, 16. K. Zell, Aristoteles in seinem Verhältnisse zur griechischen Volksreligion. Ferienschriften, Neue Folge, S. 293. — [2]) Theodoret de Graec. off. cur. 8, 34, p. 317. — [3]) Zell a. a. O., S. 294 f. — [4]) Pol. VII, 8. — [5]) Oben §. 17, 1. — [6]) Zell a. a. O., S. 319.

nahend, das Auge senken, das Gewand zusammenfassen und auf jede Weise einen demütigen Sinn ausdrücken, wie viel mehr müssen wir dies thun, wenn wir von den himmlischen Wesen, von den Gestirnen, von der Natur des Göttlichen reden, damit wir nichts leichtfertig, nichts mit dreister Unwissenheit behaupten oder wissentlich entstellen“ [1]).

„Wer die Frage aufwirft“, heißt es in der Topik, „ob wir die Götter ehren und die Eltern lieben sollen, bei dem ist nicht Belehrung, sondern Strafe am Platze“ [2]). Den Göttern, wie den Eltern kann Niemand die gebührende Ehre erweisen; sittlich gut ist, wer ihnen die Verehrung zuteil werden läßt, die in seinen Kräften steht [3]). Zwischen dem Vater und dem Sohne, heißt es an einer andern Stelle, bestehe dasselbe Verhältnis wie zwischen Gott und den Menschen [4]).

Als Merkmale der autoritativen Überlieferung über göttliche Dinge sieht Aristoteles das hohe Alter und die allgemeine Verbreitung derselben an. Er beruft sich auf die Zeugnisse der Vorzeit, um die Glaubenssätze, daß das Göttliche die ganze Natur umfasse, daß die Gestirne göttlich seien, daß die Seele unsterblich sei, als richtig zu erweisen. Die Übereinstimmung aller Völker, der Hellenen wie der Barbaren, verbürgt ihm die göttliche Natur des Äthers [5]). Über die Lehre von der Bewegung des Himmels sagt er: „Wir vermögen nur im Anschlusse an die Offenbarung über Gott eine damit übereinstimmende Lehre zu gewinnen“: τῇ μαντείᾳ τῇ περὶ τὸν θεὸν μόνως ἂν ἔχοιμεν οὕτως ὁμολογουμένως ἀποφαίνεσθαι συμφώνους λόγους [6]).

Es ist in Aristoteles' Sinne, wenn sein Schüler Theophrast auch die heiligen Gebräuche der Vorzeit erforscht und als die gottgefälligsten hinstellt. In seiner Schrift περὶ εὐσεβείας, weist dieser nach, daß Opfergaben aus dem Pflanzenreiche die ältesten gewesen seien und das Tieropfer späteren Ursprung habe, wobei

---

[1]) Sen. Quaest. nat. VII, 30. — [2]) Top. I, 11 fin., p. 105. — [3]) Eth. Nic. VIII, 16 fin. — [4]) Ib. VII, 10. — [5]) Oben §. 1, 4. — [6]) De cael. II, 1, p. 284.

er auch des eigentümlichen Opferrituals der Juden gedenkt; er fordert die Erneuerung des ältesten Brauches, ohne jedoch den gesetzhaften seiner Zeit zu verwerfen[1]).

Eine gesetzhaft-religiöse Gesinnung ist Aristoteles keinesfalls abzusprechen, aber seine Gedankenbildung ist von derselben nicht entfernt in der Weise beherrscht, wie die platonische oder die pythagoreische, wie sich dies in seiner Ethik zeigt[2]).

3. Auf die teleologische Betrachtung der Welt, besonders des Sternenhimmels, als Quelle der Gotteserkenntnis kommt Aristoteles öfter zurück. „Wie Jemand, der auf dem troischen Ida säße und das Heer der Griechen in Reih und Glied in bester Ordnung durch die Ebene hinziehen sähe: „Die Reiter voran mit Rossen und Wagen, das Fußvolk nach ihnen“, den Gedanken fassen müßte, daß es Jemand geben muß, der die Schlachthaufen ordnet und den Kriegern in Reih und Glied gebietet, wie etwa Nestor oder ein andrer der Heroen, der es verstand „zu ordnen die Rosse und die schildbewehrten Männer“ — wie ein Seemann, der von weitem ein Schiff mit gutem Winde und vollen Segeln nahen sieht, sich sagt, daß darauf ein Steuermann sein wird, der es lenkt und in den Hafen leitet —, so haben die, welche zuerst zum Himmel aufschauten und die Sonne sahen, wie sie vom Aufgange bis zum Niedergange ihren Lauf macht, und den wohlgeordneten Reigen der Sterne, einen Werkmeister dieser herrlichen Weltordnung (*τὸν δημιουργὸν τῆς περικαλλοῦς ταύτης διακοσμήσεως*) gesucht, da sie sich sagen mußten, daß sie nicht von Ungefähr (*ἐκ ταὐτομάτου*) entstanden sei, sondern von einem gewaltigen und unvergänglichen Wesen herrühre, welches Gott war“[3]).

Noch anschaulicher wird der zu Gott hinaufweisende Eindruck der Natur auf den Menschengeist in einem berühmten, von Cicero erhaltenen Fragmente dargestellt. „Angenommen, es gebe Menschen, die immer unter der Erde gewohnt hätten, im übrigen in schönen,

---

[1]) Porphyr de abst. II, 5—8, 12—13, 26. Oben §. 8, 1. — [2]) Unten §. 35, 3. — [3]) Frg. II, p. 36 aus Sext. Emp. adv. dogm, III, 2; die zitierten Verse sind aus Homer Jl. 18, 297 und 2, 354.

lichten Wohnungen, geschmückt mit Bildwerken und Gemälden, mit allem ausgestattet, an dessen Besitz man das Glück geknüpft denkt, aber sie wären niemals auf die Oberfläche der Erde gekommen; wüßten auch nur von bloßem Hörensagen, daß es eine göttliche Macht (numen et vim deorum) gebe; nun hätte sich aber eines Tages der Schlund der Erde geöffnet, so daß sie aus ihren verborgenen Wohnsitzen zu den Gegenden gelangen konnten, die wir bewohnen. Wenn sie nun auf einmal die Erde, die Meere und den Himmel erblickten und die mächtigen Wolkenzüge und des Sturmes Gewalt kennen lernten, die Sonne schaueten in ihrer Erhabenheit und Schönheit und eine Vorstellung gewönnen von ihrer Macht, durch allerwärts ergossenes Licht uns den Tag zu geben — wenn sie dann im nächtlichen Dunkel den Himmel sähen ganz mit Sternen ausgelegt und geschmückt und das wechselnde Licht des wachsenden und alternden Mondes, den Auf- und Niedergang der Gestirne und ihre unveränderlichen, für alle Ewigkeit bestimmten Bahnen, — wenn sie all dies sähen, — so würden sie wahrlich glauben, daß es auch Götter giebt und daß diese großen Wunder ihre Werke sind"[1]).

Das Bild von der Höhle gemahnt zunächst an das platonische Gleichnis[2]), weiterhin aber an die dem ganzen Altertum gemeinsame Symbolisierung der Erdenwelt durch die Höhle. Auch Aristoteles deutet bestimmt an, daß er sich dieser Anschauung anschließt: die Höhlenbewohner sind die geistig noch nicht geweckten Menschen, ihre behaglichen Wohnräume sind die Sinnenwelt, ihre dunkle Kunde von den Göttern, die unvollkommenen religiösen Anschauungen der Menge, ihr Aufsteigen zur Oberwelt ist das geistige Erwachen, ihr Aufblicken zum Himmel die denkende Vertiefung in die Weltordnung. Wenn er anderwärts den Menschengeist mit dem Nachtgevögel vergleicht[3]), so liegt die gleiche Vorstellung zugrunde.

---

[1]) Frg. II, p. 35, aus Cic. de nat. deor. II, 37. — [2]) Rep. VII. in. — [3]) Met. II, 1, 3.

Das Gleichnis vom Feldherrn und dem Heere wiederholt Aristoteles auch im Zusammenhange der abstrakten Darstellung der Metaphysik. „In der Heeresordnung (τάξει) liegt das Gute (τὸ εὖ), aber auch im Feldherrn (στρατηγός), und in ihm in höherem Sinne (μᾶλλον); denn nicht er dankt sein Dasein der Ordnung, sondern diese ihm (ἀλλ' ἐκείνη διὰ τοῦτόν ἐστιν). Alles ist zusammengeordnet (συντέτακταί πως), wennschon nicht in gleicher Weise: Wassertiere, Vögel, Pflanzen; es steht nicht so, daß Eines kein Verhältnis zum Andern hätte, sondern Alles steht in Beziehung (ἐστὶ πρός τι); auf Eines ist Alles hin- und zusammengeordnet. Wie es im Hause den Freien am wenigsten freisteht nach Willkür zu handeln... so verhält es sich mit dem Übrigen, von dem Jedes an Jedem teilnimmt, zum Behufe des Ganzen“ (εἰς τὸ ὅλον)[1].

In demselben Sinne nur in bilderreicher Sprache wird die Weltordnung in der Schrift „von der Welt“ dargestellt, welche unter Aristoteles' Namen überliefert ist, aber von neueren Kritikern diesem wegen angeblich stoischer Wendungen abgesprochen wird, zugestandenermaßen aber wesentlich aristotelische Anschauungen darlegt. Es heißt dort: „Was beim Schiffe der Steuermann, beim Wagen der Lenker, beim Chore der Führer, im Staate das Gesetz, im Lager der Feldherr, das ist Gott in der Welt, nur mit dem Unterschiede, daß für jene das Gebieten mit Mühe und viel Unruhe und Sorge verbunden ist, für Gott aber ohne Last und Mühe und erhaben ist über alle irdische Schwäche. Denn von seiner Stätte im Unbewegten aus bewegt und führt er Alles um, wo und wie er will, das nach Form und Natur Verschiedene [jedes nach seiner Art], gerade wie das Gesetz des Staates unbewegt die ihm Gehorchenden in allem, was den Staat angeht, leitet (οἰκονομεῖ); ihm folgen die Würdenträger bei ihrem Gange ins Rathaus, die Gesetzgeber in ihre Gerichtshallen, die Ratsherrn und Gemeindeglieder in ihre Stätten, geht der Eine in das Prytaneum zum Freimahle, der Andere in das Gefängnis zur Hinrichtung, werden die gebotenen

---

[1]) Met. XII, 10, 2 sq.

Festmahle und Feiertage gehalten, wird den Göttern geopfert, den Heroen Verehrung dargebracht, der Verstorbenen gedacht, Anderes und Anderes wird vorgenommen nach einer Anweisung und Richtschnur (*ἐνεργούμενα κατὰ μίαν πρόσταξιν, ἢ νόμιμον ἐξουσίαν*) und das Wort des Dichters wird bewahrheitet: „Es ist die Stadt von Weihrauchwolken ganz erfüllt wie von Päanen und von Trauerklängen auch". So nun muß man sich auch die größere Stadt denken, die Welt meine ich, denn ihr gleichmäßig verbreitetes Gesetz (*νόμος ἰσοκλινής*) ist Gott, erhaben über jede Berichtigung und allen Wechsel und, meine ich, gewaltiger (*κρείττων*) und fester als die auf Holztafeln geschriebenen Gesetze"[1]).

4. In Bestimmungen dieser Art tritt noch nicht das Charakteristische der aristotelischen Gotteslehre hervor. Dieses besteht vielmehr in der energischen Setzung eines überweltlichen, sogar dem Verkehre mit der Welt entrückten göttlichen Geistes. Dieser transzendente Zug hat in wurzelhaften Traditionen seinen letzten Grund[2]), sicher knüpft er auch an den pythagoreisch-platonischen Theismus an, welcher Gott über die Gegensätze hinaushebt, und damit der ältesten Offenbarung genugzuthun strebt[3]). Aristoteles hat den treffendsten Ausdruck dafür geprägt: „dem Ersten ist nichts entgegengesetzt": *τῷ πρώτῳ ἐναντίον οὐδέν*[4]), ein Wort, das wie ein Damm gegen die Fluten des Pantheismus steht. Aristoteles sucht Gott über allen Gegensätzen und Relationen. Er ist erhaben über das Wechselspiel von Form und Stoff, weil stofflos: „Die erste Urgestalt hat keinen Stoff, denn sie ist Volldasein": *τὸ τί ἦν εἶναι οὐκ ἔχει ὕλην τὸ πρῶτον· ἐντελέχεια γάρ*[5]). Er ist „Volldasein an sich" *ἐνέργεια ἡ καθ' αὑτήν*, actus purus, und dies ist seine Natur; „er ist die Ursache, deren Wesen Vollwirklichkeit ist": *ἀρχή, ἧς ἡ οὐσία ἐνέργεια*[6]). Darum giebt es für ihn den Gegensatz von Vermögen und Auswirkung nicht; in Gott ist kein Angelegtes, welches der Verwirklichung harrte;

[1]) De mundo 6, p. 470. Die Dichterstelle ist Soph. O. R. 4. u. 5.
[2]) Oben §. 31, 2. — [3]) Oben §. 26, 1 und §. 13, 6. — [4]) Met. XII, 10, 16. — [5]) Ib. 8, 25. — [6]) Ib. 7, 17; 6, 6.

darum irrten jene Theologen, welche Alles aus der Nacht entspringen ließen[1]). Gott ist darum auch nicht στοιχεῖον, Gestaltung erwartendes Element[2]). Wie das Vermögen, so schließt sein Begriff auch die Materie aus, er ist von ihr gesondert, χωριστός, transzendent. Alle Arten der Bewegung finden auf ihn keine Anwendung: er ist ungeworden, ἀγέννητος, und unveränderlich, weil Werden und Veränderung auf einer vorausgehenden Potenz beruhen; er ist aber quantitativ und räumlich unentwegt, weil er größelos ist; er ist ferner einheitlich, weil immateriell, denn das der Zahl nach Viele ist solches vermöge der Materie. Mit dem homerischen Verse: „Nichts ist Vielherrschaft nütz, drum sei nur Einer der König", schließt Aristoteles seine Theologie[3]).

Gott ist, selbst unbewegt, der Grund der Weltbewegung: τὸ πρῶτον κινοῦν ἀκίνητον. Aber er bewegt nur als Gegenstand des Verlangens: κινεῖ ὡς ἐρώμενον[4]); er ist das ὀρεκτόν, das Gute und Beste, das höchste Gut. Wie das System der Bewegungen ihn als Ausgangspunkt verlangt, so fordert ihn die Reihe der Güter als Schlußpunkt: „Wo es ein Besseres giebt, da giebt es ein Bestes: unter den Wesen ist eines besser als das andere, also giebt es auch ein Bestes, was das Göttliche sein muß"[5]).

Als ἐνέργεια ἡ καθ' αὑτήν ist Gott Geist, νοῦς; sein Thun ist Denken, νοεῖν. Der göttliche Geist ist nicht wie der menschliche von dem Denkinhalte abhängig; sein Denken aktuiert nicht eine Potenz, noch wird es von Außen veranlaßt, vielmehr fällt es mit seinem Gegenstande zusammen. Es hat sich selbst zum Inhalte und heißt darum Denken des Denkens, νόησις νοήσεως. „Dem an sich Besten kommt das reine Denken des Besten zu": ἡ νόησις ἡ καθ' αὑτὴν τοῦ καθ' αὑτὸ ἀρίστου[6]). Das Denken Gottes ist nicht nach Menschenart wechselnd: „Er denkt das Göttlichste und Ehrwürdigste und es ist kein Wandel in ihm"[7]).

---

[1]) Met. XII, 6, 9. — [2]) Ib. XIV, 4, fin. — [3]) Die Nachweise bei Elser, Die Lehre des Aristoteles über das Wirken Gottes 1893, S. 13 f. — [4]) Met. XII, 7, 3—7. — [5]) Simpl. in Ar. de cael. I, 9. — [6]) Met. XII, 9, 8. — [7]) Ib. 9, 5.

Gottes Volldasein und Volldenken ist aber auch **Leben**, das vollkommenste und selige Leben, so herrlich, wie es uns nur vorübergehend zu teil wird; er aber führt es in Ewigkeit; sein Dasein ist **Seligkeit**: *καὶ ἡδονὴ ἡ ἐνέργεια τούτου*[1]).

Die göttliche Bethätigung will Aristoteles aber nicht als **Handeln**, *πράττειν*, gedacht wissen. „Das Wesen, welches sich am vollkommensten verhält, bedarf keiner Handlung; es ist sich selbst Zweck, bei der Handlung aber ist immer eine Spaltung: ein Zweck und ein Ausführendes“[2]). Es ist somit auch hier die Relation, die er von dem absoluten Charakter des göttlichen Wesens ferngehalten wissen will; der Pendelschlag des Vornehmens und Ausführens und neuen Vornehmens wird als der seligen Ruhe Gottes fremdartig angesehen. Aristoteles kommt öfter auf diesen Punkt zu sprechen und beschränkt die göttliche Bethätigung ausdrücklich auf das Denken.

„Daß die vollkommene Eudämonie“, sagt Aristoteles, „eine erkennende Bethätigung (*θεωρητική τις ἐνέργεια*) ist, kann aus Folgendem erhellen. Wir glauben, daß die Götter am meisten selig und beglückt sind; aber welche Handlungen (*πράξεις*) sollen wir ihnen zuschreiben? Etwa Handlungen der Gerechtigkeit? Müßte es nicht vielmehr lächerlich erscheinen, wenn sie in Handel und Wandel mit einander verkehren, anvertrautes Gut zurückerstatten und dergleichen mehr thun sollten? Oder Handlungen des Mutes . . . der Freigebigkeit . . . der Selbstbeherrschung? . . . Und so muß uns, wenn wir das ganze Gebiet des praktischen Handelns durchgehen, Alles zu gering für die Götter und ihrer unwürdig erscheinen. Und doch glauben Alle, daß die Götter leben (*ζῆν*), und sich darum auch bethätigen (*ἐνεργεῖν*). . . Wenn aber dem, was lebt, das Handeln (*πράττειν*) abgesprochen wird und noch mehr das Machen (*ποιεῖν*), was bleibt dann außer der Erkenntnis? (*θεωρία*). Also wäre die göttliche Thätigkeit, als die seligste, die

---

[1]) Met. XII, 7, 12. — [2]) De cael. II, 12, p. 292.

erkennende, daher muß auch bei den Menschen die dieser verwandte die beglückendste sein“ [1]).

In der Politik wird bestimmter zwischen Bethätigung und Handeln unterschieden. „Das thätige Leben (ὁ βίος πρακτικός) muß sich nicht notwendig auf Andere beziehen, wie es Manche fassen, und nicht bloß die auf Erfolge gerichteten Gedanken (διάνοιαι) sind Aktionen (πρακτικοί), sondern dies sind weit mehr die in sich geschlossenen und sich selbst bezweckenden Erkenntnisse und Gedanken (τὰς αὐτοτελεῖς καὶ τὰς αὑτῶν ἕνεκεν θεωρίας καὶ διανοήσεις); denn ihr Zweck ist Gelingen (εὐπραξία), also etwas Aktives. Wir sprechen ja das Handeln und Beherrschen der Aktion nach Außen besonders den Meistern des Gedankens zu (τοὺς ταῖς διανοίαις ἀρχιτέκτονας). Auch Gemeinwesen, die sich absichtlich auf sich selbst beschränken, entbehren darum der Bethätigung nicht; denn diese kann in deren Teilen vor sich gehen, da die Teile eines Gemeinwesens vielfache Gemeinschaft mit einander haben. Ebenso kann es beim Menschen sein, sonst würde Gott und die ganze Welt kaum glücklich sein (σχολῇ ἂν ἔχοι καλῶς), da es bei ihnen keine Handlungen nach Außen giebt neben ihrer eigenen Thätigkeit“ (οἷς οὐκ εἰσὶν ἐξωτερικαὶ πράξεις παρὰ τὰς οἰκείας τὰς αὐτῶν) [2]).

Wird nun dem göttlichen Geiste das Handeln abgesprochen, so wird auch die Schöpfung aufgehoben, die ohnehin durch die Lehre von der Ewigkeit der Welt ausgeschlossen erscheint. Aber auch die göttliche Vorsehung verliert, wie es scheint, ihre Bedeutung, da sie ohne ein wie immer geartetes Walten Gottes in der Welt nicht denkbar ist. Die Platoniker haben denn auch in Aristoteles' Gotteslehre den Demiurgen vermißt, die christlichen Philosophen das Fehlen des Schöpfungs- und Vorsehungsbegriffes gerügt [3]).

5. Die Anschauung, daß der göttliche Geist nicht nur über der Welt, sondern geradezu ihr abgekehrt sei, erschöpft nun aber den aristotelischen Gottesbegriff keineswegs. Man kann die Bezeichnungen

[1]) Eth. Nic. X, 8. — [2]) Pol. VII, 3, 6. — [3]) Elser a. a. O., S. 19—26.

Gottes als Feldherrn und als Werkmeister, wie sie in den früher angeführten Stellen vorkommen, unmöglich auf eine bloße Akkomodation an die hergebrachte Ansicht zurückführen; es hieße dies, den Nerv jener teleologischen Darlegungen, die so sichtlich von lebendiger Überzeugung getragen sind, durchschneiden. Auch in der Metaphysik ist ja von dem Guten die Rede, das sowohl im Feldherrn als in der Heeresordnung liegt, aber im Feldherrn in höherem Sinne, da die Ordnung von ihm stammt[1]), worin also ein göttliches Walten und selbst eine göttliche Immanenz anerkannt wird. Ein zweckesetzendes Handeln wird Gott mehrfach zugesprochen: „Gott und die Natur thun Nichts ohne Grund": *θεὸς καὶ ἡ φύσις οὐδὲν μάτην ποιοῦσιν*[2]). Vermöge des in der Natur waltenden *θεῖον* wird ihr ein gewisses Voraussehen zugesprochen: *ὥςπερ προνοούσης τὴν φύσεως*[3]). Von der Hinordnung des Mannes und des Weibes auf einander heißt es, daß „das Göttliche sie verfügt" *τὸ θεῖον οἰκονομεῖ*[4]).

Das die Natur durchwaltende *θεῖον*, ja auch die dasselbe entbindende Bewegung ist offenbar in den Gottesbegriff einzubeziehen, wenn er in seiner Ganzheit gefaßt werden soll. Der transzendente göttliche Geist ist, wenn ihn auch Aristoteles a potiori Gott nennt, doch nicht die ganze Gottheit. Bei Aristoteles liegt eben dasselbe Ringen, Transzendenz und Immanenz, Einheit und Mehrfaltigkeit in Gott zu vereinigen vor, welches uns bei den Theologen und Philosophen des Altertums allenthalben entgegentritt. Das orphische: *εἷς Ζεύς, εἷς Ἀΐδης, εἷς Ἥλιος, εἷς Διόνυσος* besagt auch nur: der Geist über der Welt, der Fürst der Seelen, das umschwunggebende Sonnenfirmament und die Weltbeseelung sind in letzter Linie ein Göttliches. Ebenso nennen die Pythagoreer Gott *ἄτερος τῶν ἄλλων, ὑπεράνω, ἐπίσκοπος* und setzen ihn doch „ganz in das

---

[1]) Met. XII, 10, 2. — [2]) De cael. I, 4 fin. — [3]) Ib. I, 9 fin. — [4]) Oec. I, 3. Weitere Stellen bei Fr. Brentano, Die Psychologie des Aristoteles 1867, S. 234 und E. Rolfes, Die ar. Auffassung des Verhältnisses Gottes zur Welt und zum Menschen, 1892, S. 11 f.

ganze Weltrund"; ja sie stellen die Prädikate: Geist, Beseelung, Bewegung von Allem unmittelbar neben einander[1]). Nicht anders ist bei Platon der königliche Demiurg, der intelligible Gott und die Weltseele Eines und dasselbe, in dem ἕν und ἀγαθόν zusammengeschlossen; in der mystischen Kontemplation ist das in Eins gebildet, was die kosmologische Spekulation scheidet.

Gerade die platonische Gotteslehre giebt den Schlüssel zur aristotelischen. Dem ἕν und ἀγαθόν entspricht der νοῦς, der wie dieses das höchste Gut ist; er entspricht aber zum Teil auch dem Demiurgen, weil er wie dieser rein geistig ist, nur daß er sein Denken in sich zurückhält; dem intelligiblen Gotte Platons entspricht das θεῖον in den Dingen, das zwar nicht eine Ideeenwelt, wohl aber ein Reich der Zwecke ist, und der Weltseele, dem Prinzipe der Bewegung und Belebung, entspricht die weltdurchwaltende Bewegung, der Weltprozeß, in gewissem Sinne im Äther substanziiert.

Bei Platon gestaltete sich das Zurücknehmen der drei Äußerungsweisen der Gottheit in die Einheit leichter, da seine Trias der orphischen: Zeus, Metis-Phanes und Dionysos näher steht. Aristoteles ist dieses Theologem fremd: sein Streben, auf Grund ontologischer Bestimmungen den göttlichen Geist über alle Gegensätze und Relationen hinauszuheben, bestimmte ihn, eine Substanziierung des Intelligiblen abzuweisen, weil sich in ihr die Vielheit in den Gottesgeist eindrängt. So liegen die Glieder seiner Trias: Geist, Reich der Zwecke und Weltprozeß weiter auseinander als die der platonischen; aber daß er sie zu einer Einheit verbunden wissen wollte, kann nicht fraglich sein. Wir haben Platon eingeräumt, seine Trias durch eine Intuition zu dem Einen und Guten zusammenzuschließen und können Aristoteles das Gleiche nicht versagen. Es ist ein mystisches Band, das so Verschiedenes verknüpfen muß, eine Epoptie, μαντεία, und ein solches Organ für das Göttliche sprach ja Aristoteles der Menschenseele zu; es mag ihm jene Einheit für „das von Natur Hellste" gegolten haben, das eben den an das Dunkel gewöhnten Blick blendet.

---

[1]) Clem. Al. Coh. 6, p. 21; oben §. 17, 3.

So angesehen, schließt die aristotelische Gotteslehre nicht mit einem Widerspruche, sondern nur mit der mangelhaften Vereinigung dessen, was für alle Spekulation das größte Problem bleibt. Um zu vereinigen, was beide große Denker anstrebten, bedurfte es eines beide überragenden Standpunktes, von dem aus sowohl die Einheit Gottes, als die Mehrfaltigkeit in ihm erkennbar wurde, ein Standpunkt, der weder durch spekulativen Scharfsinn, noch durch mystische Intuition allein gewonnen, sondern im Lichte des Glaubens erstiegen wurde, welches das Christentum auf die höchsten und letzten Fragen fallen ließ.

---

§. 35.

Die aristotelische Ethik.

1. Wie Platon erblickt Aristoteles die höchste Vollkommenheit des Menschenwesens in der Bethätigung jener Seelenkraft, durch welche es mit der Gottheit verwandt ist und zu ihr vorzudringen vermag, in der betrachtenden, erkennenden Thätigkeit, ἐνέργεια θεωρητική, im Leben, des Geistes oder der Vernunft, νοῦς. „Diese Thätigkeit“, heißt es in der Nikomachischen Ethik, „ist die vorzüglichste (κρατίστη), weil der Geist das Vorzüglichste in uns ist, und das worauf er gerichtet, das Vorzüglichste unter den Erkenntnisinhalten ist; sie ist ferner die stetigste (συνεχεστάτη), denn wir können uns den Betrachtungen (θεωρεῖν) eher ohne Unterbrechung hingeben, als dem Handeln (πράττειν); . . . auch die wohlthuendste (ἡδίστη) von allen Bethätigungen der Tugend ist, wie allgemein zugegeben wird, die der Weisheit; die Philosophie gewährt ja Genüsse (ἡδονάς) von wunderbarer Reinheit und Beständigkeit, und es stimmt damit überein, daß wer das Wissen erworben hat, ein beglückteres Leben führt, als wer es noch sucht; die betrachtende Bethätigung stellt den Menschen am meisten auf sich selbst . . . denn der Gerechte bedarf Anderer, gegen die und in deren Mitte er seine Tugend übe, und nicht anders der Meister in der Selbstbeherrschung (σώφρων) und im Starkmute (ἀνδρεῖος), der Weise aber kann für sich allein der Betrachtung pflegen, und zwar um so mehr, je weiser er ist; vielleicht besser, wenn er Mitarbeiter (συνεργούς) hat, aber auch dann ist er am unabhängigsten (αὐταρκέστατος); die Betrachtung suchen wir ferner

nur um ihrer selbst willen, denn was aus ihr entspringt, ist immer nur sie selbst, während wir beim Handeln mehr oder minder etwas über das Handeln selbst Hinausgehendes (*παρὰ τὴν πρᾶξιν*) im Auge haben; endlich suchen wir das Glück in der Muße [der Betrachtung], denn um der Muße willen sind wir thätig, wie wir um des Friedens willen kämpfen. . . Ja das betrachtende Leben übersteigt das Vermögen des Menschen, denn nicht als Menschen wird es ihm zuteil, sondern insofern es von einem Göttlichen erfüllt ist (*ᾗ θεῖόν τι ἐν αὐτῷ ὑπάρχει*); so weit aber dieses Göttliche dem Bedingten (*τοῦ συνθέτου*) überlegen ist, so weit überragt jene Thätigkeit jede andere Tugend. Ist aber der Geist ein Göttliches gegenüber der Menschennatur, so ist auch das geistige Leben gegenüber dem bloß menschlichen göttlich“ [1]).

Dieses Bild des Weisen liegt nicht weit ab von jenem, wie es Platon im Theätet gezeichnet hatte und auch die platonische Formel für das höchste Ziel des Menschen: die möglichste Angleichung an Gott, *ὁμοίωσις θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν*, überfliegt nicht das Ideal des aristotelischen Weisen.

Die höchste Funktion des erkennenden Vermögens ist ein Schauen, welches die Prinzipien der Erkenntnis zum Gegenstande hat und auf einer Berührung, *θιγεῖν*, mit seinem intelligiblen Objekte beruht [2]), die Thätigkeit des *νοῦς* im engern Sinne, die intellektuelle Anschauung. Eine zweite Funktion des Erkennens ist die Wissenschaft, *ἐπιστήμη*, scientia, welche auf das aus den Prinzipien zu Erweisende gerichtet, also gegenüber jener als Reflexion zu fassen ist. Die Geistesstärke oder intellektuelle Tugend, die auf beiden fußt, ist die Weisheit, *σοφία*, sapientia. Geistesintuition, Wissenschaft und Weisheit haben es mit dem seinem Wesen nach Höchsten, dem *τιμιώτατον τῇ φύσει*, dem Notwendigen, das keiner Veränderung durch den menschlichen Willen unterliegt, zu thun [3]). Aber auch das Veränderliche, Kontingente ergreift der Geist, um es nach dem rechten Verhältnisse, dem *λόγος ὀρθός*, der recta

[1]) Eth. Nic. X, 7. — [2]) Anal. post. II, 19, Met. IX, 10, 6. — [3]) Eth. Nic. I, 6, VI, 7, X, 7.

ratio, teils zu gestalten, teils zu normieren. Das Gestalten, ποιεῖν, kommt der auf Sachverständnis fußenden Kunst, τέχνη, ars, zu, welche auf Herstellung eines Objektes gerichtet ist; das Normieren bezieht sich auf das Handeln, πράττειν, und wird durch die Einsicht, φρόνησις, prudentia, vollzogen, welche mit der Kunst die Tugend der praktischen Vernunft bildet. Die Weisheit, die ihren Schwerpunkt in der Theorie hat, greift doch auch in das Gebiet der Kunst und Einsicht hinüber und die τέχνη ist eine relative oder partielle σοφία. Alle genannten Tugenden heißen nun die geistigen, ἀρεταὶ διανοητικαί, virtutes intellectuales, und stehen gegenüber den Charaktertugenden, ἀρεταὶ ἠθικαί, virtutes morales.

2. Aristoteles' Charaktertugenden entsprechen den drei letzten Gliedern der pythagoreischen Tugendvierzahl: Starkmut, Selbstbeherrschung und Gerechtigkeit. In der vorher angeführten Stelle stellt er den Gerechten, und den Meister in den beiden andern Tugenden dem Weisen gegenüber. Er nimmt jene Tugenden auch in seine Reihe auf: die beiden ersten als Anfangsglieder, die letzte als Schlußglied; dazwischen setzt er: die Freigebigkeit, ἐλευθεριότης, den Hochsinn, μεγαλοπρέπεια, die Selbstachtung, μεγαλοψυχία, die Ehrliebe, φιλοτιμία, die Milde, πραότης, die Wahrhaftigkeit, ἀλήθεια, die Artigkeit, εὐτραπέλεια, und das Wohlwollen, φιλία, wobei den Fortschritt einerseits das Aufsteigen vom Individuellen zum Sozialen, andrerseits vom Äußern zum Innern bestimmt[2]).

Diese Tugenden beruhen auf der Bewältigung des Begehrungsvermögens, ὀρεκτικόν, oder der Beherrschung der Affekte, πάθη, durch die Vernunft, φρόνησις. Jene natürlichen Triebe sind die Materie, welche durch den ὀρθὸς λόγος als Form gestaltet werden sollen. Dem Begehrenden ist der Zug zum Zuviel und Zuwenig, ὑπερβολή und ἔλλειψις, eigen, die Vernunft sucht die Mitte, μεσότης, und diese gewährt das Maß der betreffenden Willensregung[2]). Die vernunftgemäße Handlung soll nun die Quelle einer bleibenden Gesinnung werden, die bloße δύναμις zum

[1]) Eth. Nic. II, 7. — [2]) Ib. II, 5.

Guten zur ἕξις, habitus, die Fähigkeit zur Fertigkeit und erst in dieser Verfestigung der vernunftgelenkten Strebungen liegt die ethische oder Charaktertugend.

Aristoteles behandelt in diesem Sinne alle von ihm aufführten Tugenden als Mittelwege zwischen je zwei Extremen, nur bei der Gerechtigkeit faßt er das Maß in anderem Sinne. Sie geht auf das ἴσον, das Mittelmaß im Gebiete der Güter, welche die Objekte des Strebens einer Mehrheit von Individuen bilden. Sie regelt einerseits die Austeilung der Güter (διανομαί), andrerseits den Ausgleich (συνάλλαγμα); in ersterem Betrachte ist sie die Norm der Verträge, in letzterem die Strafgerechtigkeit. Die austeilende Gerechtigkeit (justitia distributiva) beruht auf der geometrischen Proportion, da der Wert der empfangenden Person das Maß ihres Anteils mitbestimmt; die ausgleichende Gerechtigkeit (justitia commutativa) dagegen auf der arithmetischen Proportion, weil sie nur den erwachsenen Vorteil oder Nachteil in Betracht zieht.

Aristoteles widmet der Gerechtigkeit das ganze fünfte Buch der Nikomachischen Ethik und hebt sie über die andern ethischen Tugenden hinaus. In erweitertem Sinne faßt er sie als Gesetzlichkeit: „Der Gesetzestreue ist der Gerechte, da alles Gesetzliche in gewissem Sinne gerecht ist“: ὁ νόμιμος δίκαιος, δῆλον ὅτι πάντα τα νόμιμά ἐστί πως δίκαια; die Gesetze gebieten auch Handlungen des Mutes, der Selbstbeherrschung, der Milde. „So ist die Gerechtigkeit die ganze Tugend, nicht zwar die Tugend an sich, aber die Tugend in Bezug auf den Nächsten; und deshalb erscheint sie oft als die vorzüglichste (κρατίστη) Tugend und nicht der Abend- noch der Morgenstern kommt ihr an Herrlichkeit gleich und wir können mit dem Sprichworte sagen: „In der Gerechtigkeit ist alle Tugend beschlossen“: ἐν δὲ δικαιοσύνῃ συλλήβδην πᾶσ' ἀρετή 'στι[1]).

In ihr fassen sich die ethischen Tugenden zusammen wie die

[1]) Eth. Nic. V. 1. p. 1129. Bekk.

intellektuellen in der Weisheit; ja es müßte selbst die Weisheit zu den zum Ideale des Gerechten beisteuernden Tugenden gezählt werden, da sie jene Einsicht, φρόνησις, bedingt, welche überall die rechte Mitte findet und auch bei der Feststellung der Gesetze in erster Linie mitwirkt: „Das Gesetz ist eine aus der Einsicht und Vernunft stammende Norm“: ὁ νόμος . . . λόγος ἀπό τινος φρονήσεως καὶ νοῦ[1]). Aristoteles spricht von einem Gerechten schlechthin, dem ἁπλῶς δίκαιον, welches dem staatlichen Rechte, dem πολιτικὸν δίκαιον vorausgeht und sowohl das geschriebene als das ungeschriebene Gesetz trägt[2]). Er unterscheidet in der Rhetorik in gleichem Sinne ein besonderes Gesetz, νόμος ἴδιος, und ein allgemeines, νόμος κοινός: „Denn es giebt, wie Allen ihr Geist sagt (ὃ μαντεύονταί τι πάντες) ein natürliches allgemeines Recht und Unrecht, φύσει κοινὸν δίκαιον καὶ ἄδικον, auch wo keine Gesellschaft, κοινωνία, und kein Vertrag, συνθήκη, ist, was auch Sophokles' Antigone im Sinne hat, wenn diese es für geboten erklärt, Polyneikes troß des Verbotes zu begraben, da dies von Natur recht sei: Dies Gesetz ist nicht von heute und gestern, sondern lebt immer und stammt, niemand weiß woher. So auch wenn Empedokles davon spricht, daß man nichts Lebendiges töten soll: dies sei nicht für die Einen bindend, für die Andern nicht, sondern ist Allen Gesetz durch den allwaltenden Äther, allerwärts hingebreitet durch das unendliche Lichtmeer“[3]). Jenes μαντεύεσθαι kann nur das Vernehmen der Stimme des νοῦς sein, der die Prinzipien erkennt, so daß auch diese höchste Seelenkraft auf das Gesetz und das Gerechte hingeordnet erscheint.

3. Diese weiteste und tiefste Fassung des Begriffs der Gerechtigkeit nähert sich der platonischen an, nach welcher dieselbe den Inbegriff aller Tugend bildet und alle menschliche Vollkommenheit ihren Beziehungspunkt in dem Gesetze findet, welches ebensowohl kosmisch als ethisch-politisch ist und auf göttliche Satzung zurückgeht. Bei

---

[1]) Eth. Nic. X, 9. p. 1180. — [2]) Ib. V, 6 u. 7. p. 1134 u. 1135. — [3]) Rhet. I, 13.

Aristoteles kann aber diese, wir dürfen wohl sagen: apollonische Anschauung nicht zur Geltung kommen, weil bei ihm die Vorstellung eines göttlichen Gesetzgebers so wenig Boden hat, wie die eines Demiurgen; darum wird der in der Rhetorik berührte Gedanke des höchsten Gesetzes in der Ethik nicht durchgeführt und die Gerechtigkeit nicht zur Vollkommenheit schlechthin erhoben, vielmehr nur als soziale Tugend erörtert. Aristoteles bleibt hinter dem orphischen Ausspruche zurück: „In der Gerechtigkeit gelangt die Weisheit zu dem Ziele der Tugend“[1]). Es kommt bei ihm so wenig zu einer Verknüpfung derselben mit der Weisheit, wie es zu einer befriedigenden Verknüpfung von Geist und Seele im Menschen, von dem überweltlichen Gottesgeiste und dem Göttlichen in der Natur kommt. Mit der Ablehnung der Ideeenlehre wird eben auch dem Gesetzesbegriff der Nerv durchschnitten; mit der Leugnung eines Ausgehens von vorbildenden Gedanken aus Gott verliert auch die Anschauung von gottgesetzten Normen ihre Kraft.

In seiner theologischen Grundanschauung fand aber Aristoteles — einen anderen Begriff, der aller Vollkommenheit zum Beziehungspunkte dienen kann: den Güterbegriff und diesen hat er an Stelle des ihm versagten Gesetzesbegriffes umfassender verwendet. Er erkennt in Gott das höchste Gut und leitet aus dem Hinstreben zu ihm den gesamten Weltprozeß ab; er lobt die Pythagoreer und den Platoniker Speusipp, weil sie das Eine in der Reihe der Güter aufführen[2]); er lehrt, daß, da in der Welt der Dinge eine Stufenreihe der Vollkommenheiten sich finde, als Abschluß der Reihe ein Bestes vorausgesetzt werden müsse, und daß dies die Gottheit sei[3]). Auf Güter denkt Aristoteles alle Strebungen hingeordnet: „Die Menschen thun Alles um eines vermeinten Gutes willen“: τοῦ εἶναι δοκοῦντος ἀγαθοῦ χάριν πάντα πράττουσι πάντες[4]); das Gut wird als Schönes gefaßt: „Was schön erscheint, wird begehrt, was wirklich schön ist, ist der höchste Gegenstand des Wollens“: ἐπιθυμητὸν μὲν τὸ φαινόμενον καλόν,

[1]) Orph. hy. 63, 11, oben §. 13, 3. — [2]) Eth. Nic. I, 6. p. 1096. — [3]) Oben S. 507. — [4]) Pol. I, 1 in.

βουλητὸν δὲ πρῶτον τὸ ὂν καλόν[1]). Insbesondere alle Gemeinschaften sind um eines Gutes willen da[2]), es sind also Güter das die Menschen verknüpfende Element. Es giebt drei Arten von Gütern: die äußeren, τὰ ἐκτός, die leiblichen, τὰ ἐν τῷ σώματι, und die geistigen, τὰ ἐν τῇ ψυχῇ; die äußeren Güter haben ihr Maß, πέρας, in sich, gleich einem Werkzeuge; ihr Übermaß kann schaden, keinesfalls nützen; dagegen die geistigen Güter sind um so nützlicher, je mehr sie gesteigert werden, wenn anders es richtig ist, sie auch nützlich und nicht vielmehr schön zu nennen sind: alle äußeren Güter sind nur um der Seele willen wünschenswert[3]). Zu den geistigen Gütern gehören vorab die Tugenden; wenn nun unter diesen auch Wissenschaft und Kunst genannt werden, so erscheinen auch die Veranstaltungen zu beiden als Güter; die Heilkunst hat zur Entelechie die Gesundheit, also ein Gut, ist also selbst ein Gut, und das Gleiche gilt von allen Fertigkeiten und idealen Inhalten, den δυνάμεις λογικαί[4]).

So verzweigt sich bei Aristoteles der Güterbegriff weithin, und er hat auch einen Stamm an dem Begriffe des höchsten Gutes, aber zwischen dem Stamme und den Zweigen fehlen die Äste; die Ablehnung der Ideeen macht sich hier durch eine Lücke bemerkbar.

In der Einleitung zur Nikomachischen Ethik giebt Aristoteles die Gründe an, die ihn bestimmen, nicht vom höchsten Gute auszugehen. Es gebe keine einzige, Alles umfassende Idee des Guten, wie es auch keine Wissenschaft von einer solchen gebe, da vielmehr in allen Wissenschaften von dem in ihrem Gebiete Guten gehandelt wird. Eine nach platonischer Art als transzendent gedachte Idee des Guten wäre nicht Inhalt des menschlichen Handelns, noch ihm erreichbar. Auch als Musterbild würde sie nicht Richtschnur des Handelns sein; die in den verschiedenen Gebieten des Lebens Thätigen suchen ein bestimmtes Gutes, ohne jenes Musterbild zu kennen oder zu vermissen. „Es wäre auch sonderbar, wie es den Weber oder Zimmermann bei seinem Gewerbe fördern sollte, wenn

[1]) Met. XII, 7, 3. — [2]) Pol. I. 1. — [3]) Pol. VII, 1. — [4]) Oben §. 32, 4.

er das Gute an sich erfaßt hätte, oder wenn derjenige ein besserer Feldherr und Arzt wäre, der die Idee geschaut hätte"[1]). Nur ein für den Menschen realisierbares Gut, ein πρακτὸν ἀγαθόν hat die Ethik zu suchen.

Damit wird eine Aufteilung des Guten oder der Güterwelt verlangt, die doch Aristoteles selbst nicht durchführt. Wenn er von einer Weisheit spricht, welche auf die Erkenntnis der Prinzipien geht, giebt er ein übergreifendes, in letzter Linie alles besondere Wissen tragendes Geistesgut zu und wenn er ein schlechthin Gerechtes, ἁπλῶς δίκαιον, anerkennt, so gesteht er auch allem Handeln eine höchste Richtschnur zu. Weisheit und Gerechtigkeit bewahren aber diesen normativen und allgemeinen Charakter, auch wenn man einräumt, daß sie nur relativ erreichbar sind; eine Ethik, die sich selbst auf das Erreichbare beschränkt, wie sie ja Platon in den „Gesetzen" auch sucht, kann ihrer nicht entbehren und thut besser ihnen die Stelle einzuräumen, welche sie als Prinzipien verdienen. Durch das πρακτὸν ἀγαθόν wird zudem die Ethik auf die Tugenden des Handelns, als die ethischen, beschränkt, während diese doch auf die Geistestugenden als die höheren hinweisen. Es macht sich hier zum Schaden des systematischen Gefüges der Ethik geltend, daß Aristoteles das Augenmerk Platons beiseit setzt, eine zur Weisheit und endgültig zur Gerechtigkeit hinaufführende Stufenfolge der Tugenden festzustellen.

4. Das objektive Maß der sittlichen Bethätigung ist einerseits das Gesetz, dem sie sich konformieren soll, andrerseits das Gut, das sie erringen, das Gute, das sie verwirklichen will; ihr subjektives Maß aber ist die Tugend, die sittliche Stärke, die Tüchtigkeit. Allein die Tugend als Habitus, ἕξις, entspringt erst aus fortgesetzter richtiger Bethätigung und es muß außer ihr ein Maß geben, mittels dessen das Subjekt auch der einzelnen, seinem Wesen entsprechenden Bethätigung als einer richtigen innewerden kann; dies ist die Befriedigung, Genugthuung, in höherem Grade

[1]) Eth. Nic. I, 6. p. 1097.

Beglückung, Befriedung. Die Anschauung: gut ist, was mich befriedigt, beglückt, ist die allverbreitete und spricht sich in dem Doppelsinne aus, der dem Ausdrucke für: gut in den Sprachen anhaftet; im Griechischen heißt *εὖ πράττειν*: recht handeln und: sich wohl befinden, *καλὰ πράττειν* und *καλῶς πράττειν*, die das Gleiche: Rechtschaffenheit und Wohlfahrt besagen, sind im Ausdrucke differenziert, aber stehen sich doch sehr nahe[1]); in unserem: wohlbestellt sein liegt eine ähnliche Verschränkung vor.

Diesen Begriff der Befriedigung hervorzuheben, hat Aristoteles besondern Grund, weil er, seiner Entelechieenlehre entsprechend, auf das dem Einzelwesen Eigentümliche, *οἰκεῖον*, dessen spezielle Aufgabe, die Auswirkung der besonderen Anlage Gewicht legt, was Alles an dem Gesetze und dem objektiven Gute kein so schmiegsames Maß findet, wie an jenem inneren mit der Auswirkung unmittelbar verbundenen Zustande der Befriedigung. Er nennt sie Eudämonie, wobei die religiöse Grundvorstellung: vom guten Dämon geleitet, vom rechten Geiste erfüllt, in guter Hut beschlossen, nicht ganz abgestreift wird, da Aristoteles den Glauben an den Schutzgeist teilt[2]) und anerkennt, daß die volle Eudämonie eine Gabe der höhern Mächte ist[3]); aber die ursprüngliche Bedeutung, die Aristoteles schon als abgeblaßte vorfand, tritt auch bei ihm zurück. Wenn die christlichen Aristoteliker das Wort mit beatitudo wiedergeben, so steigern sie den Begriff, da dieses Wort zugleich die Seligkeit einschließt. Auch bei Aristoteles erhebt sich die Eudämonie auf der Stufe der Betrachtung zu einer Höhe, welche an die der seligen Götter, *μάκαρες θεοί*, heranreicht[4]), aber sie reicht doch auch bis zu den niederen Lebensbedingungen herab. Die Übersetzung: Glückseligkeit drückt weder jene religiösen Beziehungspunkte, noch auch das Moment der Bethätigung aus, welches in der Eudämonie wesentlich ist; zudem ruft der Ausdruck Erinnerungen an die süßliche und platte Moral des XVIII. Jahrhunderts wach, die Aristoteles ganz fremdartig ist, so daß die

[1]) Eth. Nic. I, 3. p. 1095; Pol. VII, 1 fin. — [2]) Oben §. 31, 4. — [3]) Eth. Nic. X, 9 fin. 10 in. — [4]) Ib. X, 7.

Beibehaltung des Originalwortes: Eudämonie das geratenste scheint, da die Ausdrücke: Befriedigung, Beglückung, Wohlbestellt, Schaffensfreudigkeit u. a. doch immer nur Seiten der Sache bezeichnen.

Die Eudämonie liegt weder in einem Zustande, ἕξις, noch in einem Besitze, κτῆσις, sondern wird dem Menschen nur in seiner Bethätigung, ἐνέργεια, zuteil; wie es in Olympia nicht genügt, stark und schön zu sein, um den Kranz zu erhalten, sondern es gilt darum zu kämpfen, so gilt es auch im Leben das Gute und Schöne zu erringen[1]). Die dem Menschen beschiedene Eudämonie erkennen wir, wenn wir das ihm eigene Werk, ἔργον, ins Auge fassen: „wie für den Flötenspieler, den Bildhauer, überhaupt jeden Künstler und jeden Gewerbetreibenden das Gut und Wohl, τἀγαθὸν καὶ τὸ εὖ, in seinem Werke liegt, so auch für den Menschen als solchen, wenn anders es für ihn ein solches Werk giebt"[2]).

Dieses Werk oder Wirken oder diese Aufgabe ist nun die Tugend, näher die den Menschen der Gottheit annähernden Geistestugenden und die ihn über die anderen Lebewesen hinaushebenden Charaktertugenden. Zudem aber verlangt die Eudämonie eine gewisse Lebensreife, Gesundheit und selbst eine gewisse äußere Ausstattung, χορηγία; edle Geburt, Schönheit, häusliches Glück, Freundschaft, Reichtum, Macht und Einfluß sind mehr und minder wichtige Nebenbedingung des schaffensfreudigen Daseins. Auch die Lust, ἡδονή, bewertet Aristoteles höher als Platon, als die naturgemäße Vollendung jeder Thätigkeit, τελειοῖ τὴν ἐνέργειαν ἡ ἡδονή[3]). Das Verlangen nach ihr geht durch die ganze Lebewelt, darüber ist nur eine Stimme und: „Eine Stimme kann nie ganz verhallen, die bei so vielen Geschlechtern erschallt"[4]). Je edler die Thätigkeit, um so höher die Lust, die sie gewährt, auch die Seligkeit Gottes ist Lust[5]), nicht anders die Tugendübung des sittlichen Menschen.

[1]) Eth. Nic. I, 8. p. 1099; vgl. X, 6. p. 1176. — [2]) Ib. I, 6. p. 1097. — [3]) Ib. X, 4. p. 1174. — [4]) Ib. VII, 14. p. 1183. Das Citat aus Hes. O. et D. 761. — [5]) Met. XII, 7. 12.

In der Eudämonie gewinnt so Aristoteles ein Band, das alle Tugenden verknüpft, aber es kann doch nur als ein subjektives gelten, welches objektive Einheitspunkte, wie sie der Gesetzes- und Güterbegriff gewähren, nicht zu ersetzen vermag. So wenig man Aristoteles einen Eudämonismus im gewöhnlichen Sinne vorwerfen kann, so wenig reicht doch sein Prinzip der Eudämonie aus, um die sittliche Welt begreifen zu lassen; die Befriedigung ist wohl das verständlichste und das schmiegsamste Maß der rechten Bethätigung, aber doch nicht das endgültige; auch hier verlangt das immanente Prinzip seine Ergänzung durch ein transzendentes.

5. Wenn Aristoteles durchgängig die spezifische und individuelle Bethätigung der Wesen zu würdigen sucht, so hält ihn dies nicht ab, andrerseits die Gesellschaft, den Staat als eine über die Einzelinteressen hinausliegende Institution anzuerkennen. Der Mensch, wird in der Politik dargelegt, ist durch seine Natur auf den Staat hingeordnet, ein *φύσει πολιτικὸν ζῷον*; wer außer der Gesellschaft steht, also *ἄπολις* oder nach Homer: *ἀφρήτωρ, ἀθέμιστος, ἀνέστιος* ist, kann nur ein Verworfener sein, oder aber mehr als ein Mensch. Auch die Bienen und die Herdentiere sind zur Gesellung geschaffen; der Mensch aber in noch höherem Sinne, da er mit dem *λόγος* ausgestattet ist, vernehmen kann, Sprache und Vernunft besitzt. „Vor den anderen Lebewesen hat er das Bewußtsein von Gut und Böse, Recht und Unrecht und dem, was damit verwandt ist, voraus; die darauf gehende Gemeinschaft aber begründet Haus und Staat und der Staat ist von Natur früher als das Haus und als jeder von uns, denn das Ganze ist notwendig früher als der Teil; wird das Ganze aufgehoben, so ist weder Hand noch Fuß mehr da, außer dem Namen nach, wie man etwa von einer steinernen Hand spricht, die keine wirkliche ist, denn Alles erhält sein Wesen durch sein Wirken und sein Vermögen: *πάντα δὲ τῷ ἔργῳ ὥρισται καὶ τῇ δυνάμει*. . . . Von Natur ist in Allen der Trieb, *ὁρμή*, zur Gemeinschaft und wer sie zuerst gegründet, ist der Urheber der höchsten Güter geworden: *ὁ δὲ πρῶτος συστήσας μεγίστων ἀγαθῶν αἴτιος*. Denn der Mensch

im Volldasein, τελεωθέν, ist das vorzüglichste der Lebewesen, jedoch, reißt er sich von Gesetz und Recht los, χωρισθὲν νόμου καὶ δίκης, das schlechteste. . . . Die Gerechtigkeit ist das Staatbildende, πολιτικόν, denn das Recht, δίκη, ist die Ordnung, τάξις, der bürgerlichen Gemeinschaft, das Recht ist aber die Rechtssprechung"[1]).

Aristoteles sucht den Trieb zur Gesellung in seinen elementarsten Äußerungen auf: in der Gesellung von Mann und Weib, Herren und Dienenden und findet im Hause, der Familie, die erste natürliche Gesellschaft zur Fristung des Lebens, wobei er die Ausdrücke der alten Gesetzgeber: den Namen: Brodkorbgenossen, ὁμοσίπυοι, den Charondas brauchte, und Rauchgenossen, ὁμόκαπνοι, wie Epimenides sagte, heranzieht. Er spricht dabei den methodologischen Grundsatz, das Prinzip der genetischen Anschauung, aus: „Wenn man die Dinge von vornherein in ihrem Werden beobachten kann, so giebt dies die Betrachtungsweise": εἰ δή τις ἐξ ἀρχῆς τὰ πράγματα φυόμενα βλέψειεν, ... κάλλιστ' ἂν οὕτω θεωρήσειεν. Die nächste, aus Familien erwachsende Gemeinschaft ist die Dorfgemeinde, κώμη, ihrem Wesen nach, κατὰ φύσιν, eine Kolonie, ἀποικία, des Hauses, von älteren Staatslehrern Milchgenossen, ὁμογάλακτες, genannt, weil von Kindern und Kindeskindern gebildet. Der Zusammenhang von Haus und Gemeinde zeigt sich in dem Königtume der alten Völker, denn das Königtum des Ältesten ist die Form der Herrschaft in der Familie; „Jeder gebietet", wie Homer sagt, „über Kinder und Weiber;" in der Urzeit lebten die Menschen noch ungemeindet, σποράδες; ist doch auch der Glaube allgemein, daß die Götter unter einem Könige stehen. Aus mehreren Dorfgemeinden erwächst nun die Staatsgemeinde, πόλις, sobald eine gewisse Abgeschlossenheit, Selbständigkeit erreicht ist, ἡ δὴ πάσης ἔχουσα πέρας τῆς αὐταρκείας; sie wird durch die Bedürfnisse des Lebens ins Dasein gerufen, aber ihr Wesen ist das würdige Leben: γινομένη μὲν οὖν τοῦ ζῆν ἕνεκεν, οὖσα δὲ τοῦ εὖ ζῆν[2]).

[1]) Pol. I, 2. p. 1253. — [2]) Ib. p. 1252.

6. Die Hervorhebung der natürlichen Seite der Entstehung der Gesellschaft ist nicht entfernt naturalistisch zu fassen, etwa in dem Sinne, daß der Staat als Naturgewächs angesehen, eine Naturgeschichte des Staates gesucht würde. Es ist die Natur des Menschen, worauf Aristoteles den Staat zurückführt; er gilt ihm als sittliche Institution, staatbildend ist die Gerechtigkeit oder näher ein bestimmtes Ethos: „Eine Verfassung dankt dem ihr eigenen Ethos ihre Erhaltung und vorab ihre Entstehung“[1]). Das würdige Leben oder Wohlbestelltsein gehört zu dem „dem Menschen eigenen Werke“ und schließt die Tugend in sich; durch Zucht und Gewöhnung zur Tugend zu führen, ist die Aufgabe, welcher die primitiven Formen der Gesellung nicht gewachsen sind, sondern nur der Staat; die Kunst des Gesetzgebers ist es, durch Gesetze die Bürger tugendhaft zu machen[2]).

So gewiß im Menschen, wie in jedem Wesen ein Göttliches, θεῖον, liegt, so gewiß hat es die Staatskunst mit einem Höheren zu thun, als die Natur als Körperwelt ist. Die Grundform alles Waltens im Staate muß ja auch dem göttlichen Walten zugesprochen werden; den monarchischen Götterstaat erwähnt Aristoteles nicht in bloßer Anbequemung an die anthropomorphischen Vorstellungen; auch in der Metaphysik schließt er seine Gotteslehre mit dem homerischen Verse von der Verkehrheit der Vielherrschaft und dem Walten des Einen, und vergleicht vielfach Gott mit einem Könige oder Feldherrn[3]).

Bei aller Verwandtschaft, die er in diesen Punkten mit Platon zeigt, macht sich aber auch hier der Unterschied geltend, daß er die Vorbildlichkeit eines höheren Daseins nicht festhält, wenngleich er diesem Gedanken manchmal nahekommt. Er kennt kein Kronosreich in der Urzeit, kein Hirtenamt der Könige, das in jenem sein Vorbild und seinen Rechtsgrund hat, keine in der Generationenfolge vererbte Staatsweisheit; dem Gedanken, daß es einen ersten Staatsgründer gegeben habe, dem wir hohe Güter ver-

[1]) Pol. VIII. 1. — [2]) Eth. Nic. X, 10. — [3]) Oben §. 34, 3.

danken, geht er nicht nach; dem Bilde des Normalstaates, wie er es in den beiden letzten, unvollendeten Büchern der Politik entwirft, legt er kein, einer höheren Ordnung angehörendes Vorbild zugrunde. Auch darin aber weicht dieses Bild von der platonischen Politeia ab, daß es keine Stelle für die Staatsweisen hat, deren Erziehung und Funktion Platon so eingehend behandelt. Die Männer der Beschauung und Wissenschaft erscheinen bei Aristoteles weder als Blüte noch als Organ des Gemeinlebens und gemahnen im Grunde mehr an die indischen als an die griechischen Weisen; die dianoetischen Tugenden wachsen sozusagen über das Gemeinleben hinaus und werden nicht zu demselben zurückgebogen; vielmehr sind es die ethischen Tugenden, welche in ihm ihre Übungsstätte haben. Es tritt hier wieder der Mangel hervor, daß Weisheit und Gerechtigkeit nicht in ihrem Verhältnisse bestimmt werden und letztlich, daß die Ideenlehre umgangen wird. Aristoteles kennt wohl ein Weben und Walten eines höheren, göttlichen Prinzips in der sittlichen Welt, aber kein Einpflanzen desselben, kein Hinausheben des Natürlichen über sich selbst, kein Einhegen des Lebens der Menschengeschlechter durch ein Gottesreich der Vergangenheit und ein solches der Zukunft. Seine Anschauung von der sittlichen Welt ist darum auch nicht geschichtlich im großen Sinne, wie die platonische, aber er entschädigt einigermaßen durch den geschichtlichen Sinn, mit der er das Werden der verschiedenen sozialen Gebilde verfolgt und ihre Eigentümlichkeiten beobachtet. Seine Staatslehre findet in den „Verfassungen“, *πολιτεῖαι*, ihr Gegenstück, einer historisch-deskriptiven Darstellung staatlicher und gesellschaftlicher Einrichtungen bei Griechen und Barbaren, gerade wie seine Naturlehre durch die umfassenden Arbeiten zur Naturgeschichte ergänzt wird. In beiden Fällen erscheint der Standpunkt, von Platon aus angesehen, herabverlegt, aber er wird dafür mit Vielseitigkeit und Gründlichkeit ausgenutzt.

7. Wiewohl nicht vollentwickelt, ist der Gesetzesbegriff bei Aristoteles doch stark genug, um in die ethisch-psychologischen Probleme bestimmend einzugreifen. Es zeigt sich dies besonders in der Freiheitslehre, wie sie in der Nikomachischen Ethik dargelegt

wird. „In unserer Gewalt steht die Tugend und gleichsehr die Schlechtigkeit“: ἐφ' ἡμῖν καὶ ἡ ἀρετή, ὁμοίως δὲ καὶ ἡ κακία; denn wo das Thun in unserer Gewalt ist, da ist es auch das Unterlassen und wo das Nein, da ist es auch das Ja; widersprechend ist es, das Gute für freiwillig, das Böse für unfreiwillig zu erklären[1]). Die Freiwilligkeit ist das Erfordernis für jede Handlung, welche der sittlichen Beurteilung unterliegen soll; von dem guten oder schlechten Vorsatze hängt ihre sittliche Beschaffenheit ab[2]). Die Wahlfreiheit steht zwischen zweierlei Antrieben: dem von der Vernunft geleiteten Streben, dem Willen, βούλησις, und dem vernunftlosen, aber durch die Vernunft leitbaren, der Begierde, ὄρεξις[3]). Das vernunftgeleitete Streben ist auf einen Zweck gerichtet; subjektiv gefaßt ist dieser das gut Erscheinende oder ein vermeintes Gut, objektiv das an sich Gute oder das wahre Gut[4]). Alle Gesetzgebung beruht auf der Voraussetzung der Freiheit: die Gesetzgeber strafen den, der Schlechtes thut und ehren den, der sich durch gute Handlungen auszeichnet; aber sie unterlassen ersteres, wenn Gewalt oder Unwissenheit die Wahlfreiheit aufgehoben haben. Den Einwand, daß die Gemütsbeschaffenheit, ἕξις, und die Anschauung, φαντασία, eines Jeden seine Handlungen mitbestimmen, ohne ihm zugerechnet werden zu können, weist Aristoteles ab: der Mensch habe auch für jene Momente die Verantwortung[5]).

Das Wissen um das Gute fällt mit der Entscheidung für das Gute, wie Sokrates gemeint hatte, nicht zusammen, hier wendet Aristoteles seine Distinktion von Potenz und Aktus in treffender Weise an: der Fehlende weiß δυνάμει das Rechte, aber es ist ihm nicht ἐνεργείᾳ gegenwärtig oder er unterläßt es, sein Wissen zur Wirkung zu bringen[6]).

Das Besserwerden und die Vervollkommnung des Menschen geschieht dadurch, daß er von dem für ihn, also individuell Guten, ἑκάστῳ ἀγαθόν, sich zu dem vollkommen Guten, ὅλως ἀγαθόν, erhebt, und dieses Erheben gleicht dem theoretischen Prozesse oder

[1]) Eth. Nic. III, 7. — [2]) Ib. III, 3. — [3]) Ib I, 13; de an. III, 11. Pol. VII, 14. — [4]) Eth. Nic. III, 6. — [5]) Ib. III, 7. — Ib. VII, 5.

dem Lernen, welches ebenfalls von dem Individuellen zum Allgemeinen fortschreitet[1]). Wie der Wahrnehmungsinhalt durch einen schöpferischen Akt des Geistes zum Denkinhalte erhoben, gesteigert, geläutert wird, so der Begehrungsinhalt zu einem Inhalte des vernünftigen Wollens; wie der Geist durch sein Eingreifen den Eindruck zur Erkenntnis umbildet, so bildet er auch den Reiz zum Motive um, durch einen Akt, der nicht anders als von ihm selbst vollzogen werden kann und darum eben zugerechnet wird.

So wird der Gegensatz von Verdienst und Schuld, Gut und Böse in den freien Willen verlegt. „Das Böse ist nicht außer den Dingen: *οὐκ ἔστι τὸ κακὸν παρὰ τὰ πράγματα.* Denn das Böse ist seiner Natur nach später als die Potenz. In dem Ursprünglichen und Ewigen ist nichts derart, kein Böses, keine Sünde, kein Verderben“: *οὔτε κακὸν, οὔτε ἁμάρτημα, οὔτε διεφθαρμένον*[2]). Die Potenz enthält überall die Gegensätze, von denen in der Aktuierung der eine wirklich wird. In dem Schlechthinwirklichen, dem actus purus, der Gottheit ist keinerlei Potenz, also auch kein aktuierbares Böses. Der Vollendungszustand ist allenthalben das Höhere gegenüber dem Angelegten, nur beim Bösen nicht; hier ist die Auswirkung schlimmer als die Potenz, in der noch die Entscheidung zum Bösen unausgesprochen ist[3]).

Damit überwindet Aristoteles jene abirrenden Anschauungen, die Pythagoras und Platon aus der physischen Theologie herübergenommen hatten, wonach das Böse als kosmisch, die Hinwendung zu ihm als Fall in die Materialität galt. In diesem Punkte faßt Aristoteles den Gesetzes- und den Freiheitsbegriff tiefer als Platon und entschädigt so für manche Lücken seiner Ansicht von der sittlichen Welt.

[1]) Met. VII, 4, 3. — [2]) Ib. IX, 9, 8. u. 9. — [3]) Ib. 9, 7.

§. 36.

Fortbildung des Idealismus durch Aristoteles.

1. „Es ist billig, nicht bloß den Männern Dank zu wissen, deren Lehren (*δόξαι*) man sich aneignet, sondern auch solchen, die minder durchgreifende Aufstellungen gemacht haben (*ἔτι ἐπιπολαιότερον ἀποφηναμένοις*); denn auch diese liefern uns einen Beitrag: sie geben uns Übung im Denken. Wäre Timotheos nicht gewesen, so hätten wir einen großen Teil der Tonkunst nicht, und ohne Phrynis wäre Timotheos nicht aufgetreten. Ähnlich verhält es sich mit denen, die über die Wahrheit Aufstellungen gemacht haben, von einigen haben wir bestimmte Lehren empfangen, andere haben wieder deren Auftreten vorbereitet[1].“

Damit spricht Aristoteles den Grundsatz aus, daß der Denker für Belehrungen und Anregungen empfänglich sein müsse, von welcher Seite dieselben auch kommen mögen, und er hat selbst diesen Grundsatz eingehalten. Er arbeitet in noch höherem Grade als Platon die Lehren der älteren griechischen Philosophen in sein System hinein, welches dadurch eine breitere Basis und einen universalen Charakter gewinnt. Die Verarbeitung ist aber zugleich ein Berichtigen, *ῥυθμίζειν*, wie er es nennt[2]), und die genialen Korrekturen älterer Ansichten sind für seine Spekulation charakteristisch.

---

[1]) Met. II, I, 4 u. 5; vgl. de soph. el. 34 fin. — [2]) Met. XII, 10, 13.

Während Platon von den Physikern die Vorstellung von dem Flusse der Dinge nur aufnimmt, um ihr seine Ideeenlehre gleichsam als Damm entgegen zu setzen, hat Aristoteles zu Jenen eine unbefangenere Stellung. Er bedarf so zu sagen keiner Uferbauten zum Schutze gegen den Fluß des Werdens, sondern weiß auf diesem trockenen Fußes dahinzufahren, oder ohne Bild gesprochen: er stellt das Problem des Werdens nicht zurück, sondern unternimmt es, das Veränderliche zu erklären, ohne doch die Erkenntnis der Veränderlichkeit preiszugeben. Das ἄπειρον und die verwandten Begriffe der Physiker erhalten ihre Stelle in seinem Systeme in Gestalt der δύναμις, welche auf die ἐνέργεια als das Höhere und Vorausgehende hingeordnet ist. Das Werden ist die Aktuierung der Potenz, es wird dasjenige, was vorher angelegt war, und darum steht das Werden nicht weniger als das Sein unter Gesetzen, welche der Erkenntnis standhalten. Der Hylozoismus findet insofern seine Bestätigung, als die ganze Natur von Lebenspotenzen erfüllt ist; aber was da lebt, ist nicht die Materie, sondern das aus ihr und der Form Gebildete, das σύνολον, das, selbst vergänglich, aus unvergänglichen Daseinselementen besteht. Der Weltumtrieb wird damit seiner gesetzlosen Hast entkleidet; über den veränderlichen irdischen Dingen stehen unveränderliche Wesen, von denen alle Bewegung ausgeht und in letzter Linie, das Ganze einhegend, eine höchste Aktualität, in der es keine Potenz und kein Werden mehr giebt; ihren Gegenpol aber bildet die erste Materie, ὕλη πρώτη, die nur Potenz ist, aber nicht ein Chaos, sondern eher ein avjaktam, ein Unerschlossenes, alles Dasein im Keime in sich schließendes.

Unter den Physikern wird Anaxagoras ausgezeichnet; er redete „wie ein Nüchterner unter den Trunkenen“, da er den Geist als Erklärungsgrund einführte[1]); er setzte mit Recht das Gute als das bewegende Prinzip, nur bestimmte er nicht das Verhältnis des Guten zum Geiste[2]). Diese Anerkennung besagt nun nicht das,

---

[1]) Met. I, 3, 23. — [2]) Ib. XII, 10, 12.

was man darin finden wollte, daß Anaxagoras überhaupt zuerst ein immaterielles Prinzip aufgestellt, sondern nur, daß er es in die Physik eingeführt habe; und auch darin setzt ihm Aristoteles Empedokles zur Seite, welcher in seiner Freundschaft und Feindschaft eine ursprüngliche *ἐνέργεια*, Aktualität, annahm[1]), und „von der Wahrheit geleitet, lehrte, daß der Gedanke, *λόγος*, die Wesenheit und Natur ist", so in seiner Erklärung, daß der Knochen *τῷ λόγῳ* sei[2]). Das Intelligible als das Erste hingestellt zu haben, bezeichnet Aristoteles auch als ein Verdienst der Eleaten[3]) und er nennt die Magier und Pherekydes neben Anaxagoras und Empedokles, welche Alle das erste Erzeugende als das Beste ansähen (*τὸ γεννῆσαν πρῶτον ἄριστον τεθέασιν*)[4]); die Weisheit der Magier aber hält er für älter als die der Ägypter[5]), so daß es völlig unbegründet ist, Aristoteles' Zeugnis für die späte Erkenntnis des geistigen Prinzips geltend zu machen.

Auch Demokrits Polymathie verschmäht Aristoteles nicht gelegentlich zu nutzen, aber er betont auch seinen prinzipiellen Gegensatz zur Atomenlehre. Er leugnet die qualitative Gleichheit und Unveränderlichkeit der Urstoffe und seine Prinzipien gaben ihm die Erklärung der qualitativen Verschiedenheit und Veränderung an die Hand. In dem Begriffe eines Atoms, also eines unteilbaren Körpers, findet er einen Widerspruch, da der Teilung keine Grenze zu setzen sei[6]); er rügt, daß der Atomismus die Bewegung voraussetze, anstatt sie zu erklären, und daß er die Zweckmäßigkeit der Natur leugne[7]). Er zeigt den Zusammenhang der materalistischen Physik mit der subjektivistischen Erkenntnislehre: „Demokrit lehrt, entweder sei Nichts wahr, oder es sei uns wenigstens verborgen; da diese Leute einmal die Erkenntnis auf die Sinneswahrnehmung beschränken, die letztere aber in der Veränderung bestehen lassen, so müssen sie notwendiger Weise das Sinnlicherscheinende für wahr ausgeben. . . . Aus solchen Annahmen erwuchs

---

[1]) Met. XII, 6, 14. — [2]) De part. an. I, 1. Met. I, 10, 2. — [3]) De cael. III, 1, 2. — [4]) Met. XIV, 4, 7. — [5]) Diog. L. I, 8. — [6]) Phys. III, 6, de gen. et corr. I, 2. — [7]) De gen. an V, 8 s. fin.

die Ansicht der Herakleiteer, die auch Kratylos teilte, der zuletzt meinte, man dürfe gar nichts sagen, und daher nur noch mit dem Finger zeigte“[1]). Die aristotelische Widerlegung des Materialismus ist unveraltet und giebt die Grundstriche für die Polemik gegen diese Abirrung noch dem heutigen Forscher.

Mit dem Monismus der Eleaten hat Aristoteles' Spekulation keine Verwandtschaft und er muß die Starrheit ihres Seinsbegriffes rügen; er nennt jene witzig: *οἱ στασιῶται*, die Stationären, und *ἀφύσικοι*, die Naturfeinde[2]); aber er weiß den italischen Denkern doch Dank, daß sie den Gottesbegriff zu bestimmen unternahmen. In der Übersicht über die älteren Lehren in der Schrift vom Himmel sagte er: „Einige hoben alles Entstehen und Vergehen auf und lehrten, daß Nichts von dem Seienden entstehe und vergehe, sondern es uns nur so vorkomme (*δοκεῖν*); so die Anhänger von Melissos und Parmenides. Von ihnen muß man sagen, daß sie in einem Betrachte Recht haben (*τἆλλα λέγουσι καλῶς*), aber die Natur beiseite setzen (*οὐ φυσικῶς γε λέγειν*). Daß es ein Ungewordenes und schlechthin Unbewegtes giebt, hat eine von der Naturkunde verschiedene und ihr vorausgehende Wissenschaft zu zeigen, jene aber übertrugen die Lehren dieser auf die Natur, indem sie in ihr nur sinnliches Dasein fanden und doch, um die Erkenntnis und Weisheit zu erklären, höhere Prinzipien brauchten“[3]). Er wirft ihnen also das Verfehlen eines höhern und doch zugleich natürlichen Prinzips vor, welches als *μέσον* die höchste unbewegte Einheit und die wechselnde Mannigfaltigkeit der Dinge zugleich bindet und auseinanderhält. Ihre schroffe Entgegensetzung von Sein und Nichtsein findet ihre Berichtigung in Aristoteles' Lehre vom Werden; es giebt einen Übergang vom Nichtsein zum Sein, wenn jenes ein Potentielles ist, also von ihm nicht sowohl gilt, daß es nicht ist, als vielmehr, daß es noch nicht ist[4]). Ihre Entgegensetzung von Wahrheit und Täuschung, die sich wie Denken und Wahrnehmen, Intelligibles und Sinnenwelt verhalten sollen,

---

[1]) Met. IV, 5, 13, 22, 26. — [2]) Frg. II, p. 33. — [3]) De cael. III, 1, 2. — [4]) Met. IV, 5, 9; XII, 2, 3 sq. Phys. I, 6—9.

wird durch Aristoteles Lehre von den gedanklichen Daseinselementen in den Sinnendingen berichtigt und damit der Wahrnehmung ihre Stelle in der Erkenntnis gesichert.

Den Sophisten tritt Aristoteles durchwegs polemisch entgegen; ihre Weisheit ist ihm eine Scheinweisheit, die es mit dem Wesenlosen und Unwirklichen zu thun hat; nach ihrer Erkenntnislehre ist „das Suchen der Wahrheit ein Haschen nach Etwas, was immer davonfliegt“[1]); wenn nur das Sinnlich-wahrnehmbare existierte, so würde gar nichts existieren, sobald es keine lebendigen Geschöpfe gebe, da dann kein Wahrnehmen stattfände“[2]). Die Erkenntnisinhalte nur als Material des Schönredens und in egoistischem Sinne als Baustoff oder Schmuck des Individuums anzusehen, wie jene Aufklärer es thaten, widerstrebte selbstverständlich Aristoteles' ganzer Denkweise; aber diese gab doch auch dem Individuum ihr Recht. Alle Belehrung soll an das individuelle Interesse anknüpfen[3]); die Rhetorik hat ihre Berechtigung als enzyklisches Studiengebiet; das autonome Individuum kann Aristoteles nicht gelten lassen, wohl hat ihm aber das Herausarbeiten eines individuellen Daseins volle Berechtigung, und selbst der Egoismus hat seine Stelle als Triebkraft des Handelns. Beim Handeln gilt es das individuelle Interesse zum allgemeinen *τὰ ὅλως ἀγαθά* zu gestalten[4]).

2. In engerem Verhältnisse als zu den genannten Philosophen steht Aristoteles zu Pythagoras, Sokrates und Platon, deren Werk: die Erklärung der Welt aus dem Gedanken, er schöpferisch weiterführt; seine Entelechieen sind in gewissem Betrachte die Erben der pythagoreischen Construktionsprinzipien, der sokratischen *ὅροι* und der platonischen Ideeen.

Die so häufig bei Aristoteles wiederkehrende Polemik gegen die Zahlenmetaphysik kann die Meinung erwecken, daß er mit den Pythagoreern nur geringen Zusammenhang habe; allein seine Einwendungen gehen mehr auf die Lücken und die Ungelenkigkeit

---

[1]) Met. IV, 5, 22. — [2]) Ib. 5, 42. — [3]) Met. II, 3. — [4]) Met. VII, 4, 2.

der pythagoreischen Lehre als auf deren Kern. Was er ihr vorwirft ist, sie erkläre die Bewegung nicht, nehme keine Rücksicht auf die Schwere, wende die Zahl als Erklärungsprinzip willkürlich an, setze das abstrakte Eins und das Unendliche als Substanzen u. a. Aber gerühmt wird, daß sie sich auch zu der höhern Sphäre des Daseins erhebt, des *ἐπαναβῆναι καὶ ἐπὶ τὰ ἀνωτέρω τῶν ὄντων*[1]); ebenso wird gelobt, daß sie die Zahlen als immanente Prinzipien auffaßt[2]); die Zahl wird als der Definition verwandt anerkannt[3]) und Archytas' Art zu definieren gebilligt[4]). Als Beispiel für den *λόγος τοῦ τί ἦν εἶναι* wird das Grundverhältnis der Oktav 2:1, welcher Art die Zahl überhaupt sei[5]), angeführt. Die Dreizahl wird mit Rücksicht darauf, daß sie Anfang, Mitte und Ende hat und die Zahl der Dimensionen des Raumes ist, als Ausdruck der Raumwelt und Symbol beim Kultus anerkannt[6]). Auf den Anschluß an die Tetraktys bei der Aufstellung der vier Prinzipien ist schon hingewiesen worden[7]). Die Bedeutung der Mathematik für die Feststellung realer Prinzipien stellt Aristoteles durchaus nicht in Abrede: „Die mathematischen Wissenschaften handeln vom Guten und Schönen und zeigen es auf; ohne das Wort anzuwenden, weisen sie die Sache und deren Verhältnisse (*τὰ ἔργα καὶ τοὺς λόγους*) nach. Die Hauptmomente (*τὰ μέγιστα εἴδη*) des Schönen sind: die Ordnung, das Gleichmaß und die Bestimmtheit (*τάξις, συμμετρία, ὡρισμένον*) und eben diese weisen jene Wissenschaften nach. Da diese nun vielfach Ursachen (*αἴτια*) sind, so haben es jene mit Ursachen zu thun und ist das Schöne in gewissem Betrachte eine Ursache“[8]). Auf Größenbegriffe greift Aristoteles, wie wir gesehen haben, auch in seiner Tugendlehre zurück[9]), wenn er das Mittelmaß als die Norm hinstellt; zur Charakteristik der austeilenden und ausgleichenden Gerechtigkeit bedient er sich des Analogons der Proportionen in ganz pythagoreischer

---

[1]) Met. I, 8, 26; vgl. IV, 3; XIII, 1, in. — [2]) Met. XIV, 3, 2. — [3]) Met. VIII, 3, 16. — [4]) Met. VIII, 2, 17 — [5]) Phys. II, 3, in — [6]) Oben §. 31, 3. — [7]) Oben §. 35, 2. — [8]) Met. XIII, 3, 16 sq. — [9]) Oben §. 35, 2.

Weise, indem er in das mathematische Verhältnis das Wesen der Sache setzt.

In der Lehre vom Mittelmaße greift er aber auch auf die Anschauung der Sieben Weisen zurück, welche überall das μέτρον der Dinge suchten. Man kann in gewissem Sinne die aristotelische Entelechieenlehre die rationale Ausgestaltung jener tiefsinnigen Gedanken vom inneren Maße der Wesen nennen, welches als das ἄριστον und πρῶτον ihr Werden in Gang setzt, ihre Gestaltung präformiert und zur Vollendung führt[1]).

Sokrates' Philosophieren findet in Aristoteles' System insofern seine Vollendung und Erfüllung, als dieser dem Individuellen, Einzelnen, ein ausgesprochenes Interesse zuwendet und von diesem aus das Allgemeine sucht, daher auch die analytischen Denkformen, Induktion und Definition, allenthalben anwendet. Während aber Sokrates bei sporadischen Begriffsbestimmungen stehen bleibt, schließen sich diese bei Aristoteles zu einem organischen Erkenntnisganzen zusammen, und während sich jener auf die Aufsuchung von Definitionen beschränkt, giebt Aristoteles der Definition eine Stelle in der Prinzipienlehre[2]); während sich jener nur in dem ethischen Gebiete bewegt, umspannt dieser alle Wissensfelder, ohne doch den ethischen Grundzug der Betrachtung aufzugeben, da er vielmehr überall Hinordnung auf Zwecke, auf Güter, überall vollendende und vervollkommnende Auswirkung erblickt.

3. In der Bestimmung der Aufgabe der Philosophie schließt Aristoteles an Pythagoras und Platon an, mit denen er die Philosophie auf die Weisheit hingeordnet, auf die Wahrheit gerichtet, auf das Göttliche, Ewige, an sich Seiende bezogen denkt.

In den einleitenden Kapiteln der Metaphysik wird die Weisheit als der Abschluß einer Reihe von geistigen Bethätigungen dargestellt: der Regung des Wissenstriebes, des Verlangens nach Sinneseindrücken, der Erinnerung, μνήμη, der Erfahrung, ἐμπειρία, und des Sachverständnisses, τέχνη. Das letztere erwächst aus der

---

[1]) Vgl. oben §. 15, 5, S. 250. — [2]) Oben §. 32, 3.

Erfahrung, geht auf das Allgemeine und den Grund und gilt darum mit Recht als der Weisheit zunächst stehend, denn diese geht auf die ersten Ursachen und die Prinzipien, τὰ πρῶτα αἴτια καὶ τὰς ἀ χάς. Nach der gangbaren Vorstellung — Aristoteles knüpft mit Vorliebe an das Gangbare an, in dem er viel gesunde, schlichte Weisheit niedergelegt sieht — erkennt der Weise möglichst Alles, ohne doch am Einzelnen zu haften, besonders aber das Schwierige, dem die Andern nicht gewachsen sind; er ist schärfer blickend, ἀκριβέστερος, als die Anderen und diese zu belehren befähigt, διδασκαλικώτερος, er sucht die Erkenntnis um ihrer selbst willen, nicht wegen des Nutzens; er ist endlich berufen, Weisungen zu geben, nicht zu erhalten. Alle diese Merkmale kommen nun auch der höchsten Wissenschaft zu, die eben das Wissen des Weisen bildet und Philosophie heißt: sie geht auf das Allgemeine und erkennt durch dasselbe das darunter begriffene Einzelne; sie hat das Schwerste zum Gegenstande, denn dies ist das über die Sinneswahrnehmungen Hinausliegende; sie ist zu den schärfsten, zu exakten Bestimmungen befähigt, denn die exaktesten Wissenschaften sind diejenigen, welche das Erste, τὰ πρῶτα, behandeln, auf weniger Grundvorstellungen, ἐξ ἐλαττόνων, fußen, gegenüber denen, die einen Zuwachs von solchen erhalten, ἐκ προσθέσεως, wie z. B. die Arithmetik exakter ist als die Geometrie; die Philosophie als Wissenschaft der Gründe ist aber auch die eigentlich lehrhafte, διδασκαλική, denn der belehrt, der die Gründe von Allem und Jedem angiebt; sie würdigt ferner ihren Wissensinhalt, τὸ ἐπιστητόν, um seiner selbst willen, weil er der wissenswerteste ist; sie ist aber auch die weisende, gebietende Wissenschaft, ἀρχικωτάτη, weil sie erkennt, weshalb Alles und Jedes vorzunehmen sei, πρακτέον, das ist aber bei Jedem das, was für dasselbe gut ist, τὸ ἀγαθὸν ἑκάστου, und bei der ganzen Welt das höchste Gute, τὸ ἄριστον.

Die Philosophie ist aber auch die Wissenschaft, welche die Wahrheit betrachtet, ἐπιστήμη τῆς ἀληθείας θεωρητική, denn die Wahrheit ist der Zweck der betrachenden, wie die That der handelnden Bethätigung. Das Wahre vermögen wir aber nicht

ohne den Grund zu erkennen; da nun jedem das am meisten zukommt, dessen Namensträger, *συνώνυμον*, es ist, wie z. B. dem Feuer die Wärme, deren Quelle es für andere Dinge ist, so muß auch das das Wahrste sein, was für das Spätere der Grund der Wahrheit ist. Die Prinzipien des Ewigen müssen auch die wahrsten sein, als der Wesensgrund für das Übrige; so viel jedes Ding Anteil hat am Sein, so viel Anteil hat es auch an der Wahrheit, *ἕκαστον ὡς ἔχει τοῦ εἶναι, οὕτω καὶ τῆς ἀληθείας*[1]).

Das Merkmal der Wahrheit sieht Aristoteles wie Platon in der Übereinstimmung des Erkennens mit der Wirklichkeit; nur betont er die Form des Begriffe trennenden und verbindenden Urteils als Ausdruck der Erkenntnis bestimmter als Platon: „Wahre Erkenntnis hat, wer glaubt, daß das (in der Wirklichkeit) Getrennte getrennt und das (in der Wirklichkeit) Verbundene verbunden sei; falsche Erkenntnis dagegen hat, wer zu dem Thatbestande im Gegensatze steht“: *ἀληθεύει μὲν ὁ τὸ διῃρημένον οἰόμενος διῃρῆσθαι καὶ τὸ συγκείμενον συγκεῖσθαι· ἔψευσται δὲ ὁ ἐναντίως ἔχων ἢ τὰ πράγματα*[2]).

Der Besitz der Weisheit geht über menschliche Kraft hinaus; Simonides hat Recht, wenn er G o t t dieses Vorrecht zuschreibt[3]). Sie ist darum göttlich zu nennen, aber noch aus dem andern Grunde, weil sie das Göttliche zum Gegenstande hat, denn Alle erkennen Gott als den Urgrund, *τὸ αἴτιον*, und als ein Erklärungsprinzip, *ἀρχή τις*, an[4]). Des Menschen Erkenntniskraft verhält sich zu dem von Natur Hellsten, wie die Augen des Nachtgevögels zum Lichte[5]), und doch ist ihm der Trieb zur Erkenntnis eingesenkt, und ist der Geist sein bester Teil, ja er selbst, und so soll er nach der Weisheit streben; dies gewährt ihm ein Glück von wunderbarer Reinheit und Beständigkeit; der Geist in ihm, vermöge dessen er dies kann, ist selbst etwas Göttliches und wir sollen trachten, ein diesem göttlichen Teile entsprechendes Leben zu führen[6]).

---

[1]) Met. II, 1 fin. — [2]) Ib. IX, 10, 1. — [3]) Met. I, 2, 20; vgl. Plat. Prot. p. 339 sq. — [4]) Ib. §. 24. — [5]) Ib. II, 1, 3. — [6]) Eth. Nic. X, 7.

4. Die aristotelischen Entelechieen oder Formen übernehmen die dreifache Aufgabe, welche ein idealistisches Prinzip zu lösen hat: die Herstellung eines Bindegliedes von Gott und Welt, die Vermittlung von Erkennen und Sein und die Verknüpfung der natürlichen und der sittlichen Welt.

Durch ihre *εἴδη* sind die Wesen auf die Gottheit hingeordnet: „damit sie an dem Ewigen und Göttlichen teilhaben, so weit sie es vermögen, denn danach strebt Jedwedes und thut um dessentwillen, was es von Natur thut“[1]). Die endlichen Wesen haben nicht als einzelne, sondern durch das *εἶδος*, die Gattung, die Form, den Begriff, an der Ewigkeit Anteil[2]). „Wir lehren, daß in jedem Wesen immerdar die Natur nach dem Besseren strebt (*τοῦ βελτίονος ὀρέγεσθαι*), das Sein ist aber besser als das Nichtsein; da nun dieses (als dauerndes) nicht jedem zukommen kann, wegen seines weiten Abstandes vom Urgrunde (*διὰ τὸ πόῤῥω τῆς ἀρχῆς ἀφίστασθαι*), so vollendete Gott das Weltganze auf die Weise, daß er die Fortpflanzung aktuierte (*ἐντελεχῆ ποιήσας τὴν γένεσιν*), denn so schließt sich am besten das Dasein zusammen, weil das immer erneute Werden dem bleibenden Sein (*οὐσία*) am nächsten kommt“[3]).

Von den platonischen *εἴδη* unterscheiden sich die aristotelischen dadurch, daß sie nicht von Gott ausgehende, vorbildliche Wesenheiten, sondern dem Dinge innewohnende, den Zug der Wesen zur Gottheit regelnde Daseinselemente sind, und damit hängt der weitere Unterschied zusammen, daß sie nicht abtrennbar von den Dingen sind, außer im Denken: *ἡ μορφὴ καὶ τὸ εἶδος οὐ χωριστὸν ὄν, ἀλλ' ἢ κατὰ τὸν λόγον*[4]). Schlechthin abgetrennt von allem Stofflichen, *ἁπλῶς χωριστὸν, εἶδος ἄνευ ὕλης*, ist nur der *νοῦς* als Gottheit, während der *νοῦς* des Menschen zwar trennbar von der Seele ist, aber im Leben ungetrennt.

---

[1]) De an. II, 4, 2. — [2]) De gen. an. II, 1 fin. Oec. I, 3. — [3]) De gen. et. corr. II, 10, 7. — [4]) Phys. II, 1, 12.

Was Platon anstrebt, wenn er die Ideeen auch als wirkende Kräfte und Ursachen des Werdens hinstellt, ohne doch diese Bestimmungen mit ihrer Transzendenz in Einklang zu bringen, wird von Aristoteles, allerdings mit völliger Beiseitsetzung dieser Transzendenz, erreicht. Das Organische wird nach seiner inneren Teleologie besser gewürdigt: es wird ein Naturbegriff gewonnen, bei welchem die „zwanglose Konspiration“ der Wesen zur rechten Geltung kommt; das unbewußte und doch zweckmäßige Weben von Kräften, die natürlich und doch gedanklich sind, tritt vor den Blick und die platonische Vorstellung des Konstruierens der Dinge, ihres Abformens nach den ewigen Siegeln gewinnt so eine wesentliche Ergänzung.

Die Einzelwesen erhalten eine größere Berechtigung als bei Platon. Jedes Wesen hat sein Selbst, das es von keinem anderen zu Lehen trägt; es lebt sein eigenes Leben, kein fremdes; es ist kein Widerschein eines Andern, noch weniger bloßer Schein, sondern volle Realität. Aber sein Selbst, sein Leben, sein Realwert sind in ihm zunächst nur angelegt und verschlossen, bis es in den Weltprozeß hineingezogen, in den Strom der Bewegung gerückt wird, der von Obenher sich allüberallhin verzweigt. Der Anstoß, der es ins Volldasein ruft, ist die Gabe einer höhern Macht, aber das Wesen des Dinges ist der Empfänger dieser Gabe. Bei Platon läuft die Linie zwischen dem höhern gedanklichen und dem niedern Elemente gleichsam durch das Selbst des Dinges hindurch, es fehlt der Empfänger der höhern Gabe, man sieht nicht, ob dieses dem ewigen Flusse verfällt, im Weltumtriebe untertaucht, und nur die Vernunftwesen werden in die ideale Welt gerettet.

Dem entspricht es auch, daß Aristoteles die Materie höher bewertet als Platon; sie ist ihm nicht das Nichtseiende, *μὴ ὄν*, wie diesem, sondern die Angelegtheit, das *δυνάμει ὄν*, nicht das Bestimmungslose, *ἄπειρον*, sondern das Bestimmung Suchende, der Aktuierung oder Formierung Entgegengehende. Darum wird sie auch nicht der Form konträr entgegengesetzt, wie bei Platon, vielmehr steht dem *εἶδος* die *στέρησις*, privatio, gegenüber, d. i. dem

Vorhandensein der Form das Fehlen derselben; die Materie ist aber das gemeinsame positive Substrat beider[1]).

Der Anschluß des gedanklichen Prinzips an die Sinnenwelt ist bei Aristoteles auch darum ein engerer als bei Platon und auch bei Pythagoras, weil dasselbe nicht bloß das Sein, sondern auch das Werden der Dinge begreifen läßt. Man hat treffend die platonische Anschauung ontisch, die aristotelische genetisch genannt (Deuschle); jene geht auf den Kern des Seins, diese zugleich auf den Nerv des Geschehens und erklärt beide aus dem Gedanken. Diese Erweiterung des spekulativen Gesichtskreises vollzieht Aristoteles mittels des Begriffes der *δύναμις*, der Potenz, der realen Möglichkeit. Die Dinge sind, was sie sind, weil ihnen die Form innewohnt; sie werden, verändern sich, bieten den Anblick des Geschehens dar, weil sich in ihnen eine Potenz aktuiert. Das *εἶδος* antwortet auf die Frage: Was ist das Ding, die *δύναμις* auf die Frage: Woher, warum ist es? Die erste Frage führt das Denken auf das Allgemeine, die zweite auf die Bedingungen, und es wird jenes in dem *ὅρος*, der Definition erfaßt, diese in der *ἀπόδειξις*, der Erklärung. Die *δύναμις* ist die Existenzform für das, was als Bedingung, wie das *εἶδος* die Existenzform für das, was als Allgemeines gedacht wird. Form und Potenz, Allgemeinbegriff und Bedingung, sind beide gedanklich, aber nicht vom menschlichen Denken erzeugt, sondern real, Elemente des Daseins. Die Form ist der im konkreten Wesen reale Begriff, die Potenz ist die reale Möglichkeit eines Geschehens. Der Begriff ist dem konkreten Wesen gegenüber selbst Potenz, Bedingung: das Allgemeine ist die *δύναμις* des Besonderen und darum ist auch andrerseis die Potenz, die Bedingung ein dem Wirklichen vorausgehendes Allgemeines.

Der Nominalismus, welcher leugnet, daß das Allgemeine ein Daseinselement ist, und es als bloßen Denkbehelf ansieht, leugnet auch, wie dies die Megariker thaten, daß es eine reale Möglichkeit gebe und vermeint, daß nur unser Denken das Mögliche in die

[1]) Met. XIV, 1, in; 4, 15. Phys. I, 9 u. f.

Wirklichkeit hineinlege. Der sokratische Realismus statuierte die reale Gültigkeit des Allgemeinen, Aristoteles ergänzt ihn, indem er die des Möglichen feststellt. Es bleibt dabei offen, daß es auch Begriffe giebt, die nur Denkbehelfe und Möglichkeiten, die nur gedachte sind, aber neben ihnen haben andere Begriffe ihre Stelle, deren Inhalt ein Moment der Wirklichkeit bildet und Möglichkeiten, welche dem Wirklichen als Daseinsstufen vorausgehen. Platon hatte diese Erweiterung vorbereitet durch den Hinweis, daß unkörperliche δυνάμεις die Körperwelt durchwalten und das Seiende in gewissem Sinne nichts anderes als δύναμις sei[1]); Aristoteles aber hat diesen Gedanken erst zur fruchtbaren Durchführung gebracht.

Die aristotelische Anschauung kann in doppeltem Sinne Realismus genannt werden: zunächst in dem heute gangbaren Sinne, wonach damit eine Denkrichtung bezeichnet wird, welche den Dingen ihre volle Realität wahrt und die Ansicht abweist, daß dieselben nur Widerschein oder Abdruck einer anderen Ordnung des Daseins seien; bei dieser Fassung des Wortes ist Aristoteles' Lehre Realismus gegenüber dem transzendenten, hypostasierenden Idealismus Platons. Faßt man aber Realismus in dem Sinne einer Anschauung, welche Denkinhalten Realität oder objektives Dasein zuspricht, entgegen dem Nominalismus, welcher sie als subjektive Gebilde den Namen gleichsetzt, so ist Aristoteles ebenfalls Realist zu nennen.

5. Als Bindeglied von Sein und Erkennen haben die aristotelischen εἴδη die gleiche Aufgabe wie die platonischen: Dasselbe, was die Dinge formiert, informiert den erkennenden Geist, das Gedankliche in den Objekten, bildet das Objektive in den Gedanken, der gleiche Inhalt giebt dem Dinge Sein, dem Gedanken Wahrheit. Bei der Darlegung dieser Lehre bilden für Aristoteles die Stützpunkte zunächst das Wort εἶδος mit seiner doppelten Bedeutung von Form und Begriff, ferner der Begriff der οὐσία, der

---

1) Soph. p. 247 e; oben §. 25, 2.

ebenfalls die objektive und gedachte Wesenheit bindet, ferner jenes *τὸ τί ἦν εἶναι*, das der konstituierende Gedanke des Dinges und zugleich der Inhalt unseres Wissens davon ist: *ἐπιστήμη τε γὰρ ἑκάστου αὕτη τὸ τί ἦν εἶναι*[1]); ebenso der Begriff des *λόγος*, als die ratio des Dinges und die Erkenntnis desselben ausdrückend; Wesen und Begriff sind eins, weil ihr *λόγος* einer und derselbe ist[2]): forma dat esse et distingui, sagten die Scholastiker.

Sofern die Ideeen bei Platon „das edle Joch" zwischen Ding und Vorstellung bilden, werden sie von ihm als den Dingen Anteil gewährend, also diesen irgendwie immanent gedacht; indem nun Aristoteles die Immanenz der Formen klarstellt, gewinnt er auch die Mittel, den Erkenntnisprozeß lichtvoller darzulegen. Zugleich bewährt sich auch hier der Begriff der *δύναμις*. Wie jedes Geschehen, so ist auch das Erkennen die Aktuierung einer Potenz. Die Seele ist in gewissem Sinne die Gesamtheit der Dinge: *ἡ ψυχὴ τὰ ὄντα πώς ἐστι πάντα*[3]). Insofern hatten die Physiker nicht Unrecht, wenn sie dieselbe aus allen Daseinselementen (*ἐκ πασῶν τῶν ἀρχῶν*) bestehen ließen[4]), aber sie ist nur *δυνάμει* den Dingen gleich, trägt diese nur der Potenz nach in sich, und erst die Aktuierung dieser Potenz ergiebt das wirkliche Erkennen. Aristoteles nimmt wie Platon den alten Satz auf, daß Gleiches durch Gleiches erkannt werde; das Erkenntnisvermögen gleicht sich auch nach ihm den Beschaffenheiten der Dinge an, aber nicht nach ihrem ganzen Dasein, sondern nur nach ihrem *εἶδος*. „Nicht der Stein ist in der Seele, sondern nur seine Form"[5]); der Gesichtssinn (*τὸ ὁρῶν*) nimmt gleichsam die Farbe an (*ἔστιν ὡς κεχρωμάτισται*), aber ohne ihren Stoff[6])." So ist das Erkannte im Erkennenden, aber nicht nach seiner Dinglichkeit, sondern nach seinem *εἶδος*, *λόγος*, also nach der Weise des Erkennenden.

Das Erkennen ist teils Wahrnehmung, *αἴσθησις*, teils denkendes Erkennen, eigentliches Wissen, *νόησις*, *ἐπιστήμη*. Das Wahrnehmbare und das Vermögen wahrzunehmen, sind im Zustande

[1]) Met. VII, 6, 8. — [2]) Ib. 6, 17. — [3]) De an. III, 8, 1. — [4]) Ib. I, 2, 20. — [5]) Ib. III, 8, 2. — [6]) Ib. 2, 3.

der Potenz verschiedenartig, aktuiert dagegen fallen sie zusammen, wenn auch ihr Sein (*εἶναι*) unterschieden bleibt; „so ist der aktuierte Schall das aktuelle Hören; ein mit Gehör begabtes Wesen braucht nicht zu hören und ein Ding, das schallen kann, braucht nicht zu schallen; wenn aber jenes das Hören vollzieht (*ἐνεργῇ*) und dieses schallt, so tritt das aktuelle Hören und Schallen zugleich ein, und ein und derselbe Vorgang wird dann *ἄκουσις* und *ψόφησις* genannt“ [1]). Was in die Wahrnehmung eingeht, ist nicht das Ding, sondern nur dessen Energie oder Form und in diesem Sinne ist die Wahrnehmung die Form des Wahrnehmungsinhalts, *ἡ αἴσθησις εἶδος αἰσθητῶν* [2]). „Der Sinn wird durch dasjenige affiziert, was Farbe oder Geschmack oder Schall hat, aber nicht insofern er dieses Einzelne ist, sondern insofern dieses eine bestimmte Beschaffenheit hat (*τοιονδί ἐστιν*) und unter einen Begriff fällt (*κατὰ τὸν λόγον*) [3]).

Wie die Wahrnehmung zu dem Wahrnehmbaren, so verhält sich der Geist, *νοῦς*, das Vermögen, womit die Seele denkt und versteht, *διανοεῖται καὶ ὑπολαμβάνει* [4]), zu den Denkinhalten, den *νοητά*. Er ist deren Aktuierung oder Form, das *εἶδος εἰδῶν* [5]); er ist potentiell dem gesamten Denkinhalte gleich, aber wird erst aktuell, wenn er denkt. „Er ist selbst gedanklich, wie die Denkinhalte, denn in dem, was keine Materie hat, ist das Denkende und Gedachte dasselbe; die Wissenschaft, *ἡ ἐπιστήμη ἡ θεωρητική*, und das Gewußte sind das nämliche“ [6]). „Durch Aufnahme des Denkinhaltes denkt der Geist sich selbst; er wird selbst gedanklich, indem er jenes ergreift und denkt, *θιγγάνων καὶ νοῶν*, so daß das Denken und sein Inhalt zusammenfallen. Denn Geist ist das zur Aufnahme des Denkinhaltes und des Wesens Bestimmte, *δεκτικὸν τοῦ νοητοῦ καὶ τῆς οὐσίας*; er ist aktuiert, wenn er es in sich hat, *ἐνεργεῖ δὲ ἔχων*“ [7]).

Die Vermittlung der Erkenntnis durch die Ideeen hatte Platon nicht befriedigend erklärt, da er dabei der Sinnenwelt keine

---

1) De an. III, 2, 4. — 2) Ib. 8, 2. — 3) Ib. II, 12 in. — 4) Ib. III, 4, 3. — 5) Ib. 8, 2. — 6) Ib. 4, 11 sq. — 7) Met. XII, 7, 13 sq.

klar bestimmte Funktion anwies und die Dinge der Seele eigentlich nichts zu sagen hatten, weil diese die wahre Erkenntnis aus sich selbst, aus den Erinnerungen an die geschauten Ideeen schöpfte, eine Anschauung, welche, weiter verfolgt, Platon auf die Bahn des Theognostizismus bringen mußte. Aristoteles beseitigt diese Gefahr vollständig; nach ihm erkennt der Geist die εἴδη nicht unmittelbar, sondern nur als in den Dingen gegeben und von diesen in die Wahrnehmung eingegangen. Die Wahrnehmungen teilen zunächst mit den veränderlichen Sinnendingen den Wechsel und Wandel, aber sie lassen Spuren zurück, Einzelbilder, welche ganze Klassen von Eindrücken vertreten und zurückrufen; „wie bei der Flucht eines Heeres ein Tapferer stehen bleibt, sich andere anschließen und die Disziplin (ἀρχή) wieder hergestellt wird, so bildet die Wahrnehmung der Seele das Allgemeine ein" (τὸ καθόλου ἐμποιεῖ)[1]). In einem andern Gleichnisse werden die Wahrnehmungen mit einer gebrochenen Linie verglichen und der Begriff mit der Geraden, welche dieselbe rektifiziert, worin die Thätigkeit des Verstandes mehr hervortritt. Das psychische Bild, welches rektifiziert wird, nennt Aristoteles φάντασμα, Gemeinbild, „blindes Allgemeines", die Stufe der geistigen Befähigung, die dieser psychischen Vermittlung entspricht ἐμπειρία[2]), etwa unser: Routine, weniger als Erfahrung. Die Gemeinbilder sind nun die Unterlage für das begriffliche Denken: τὰ μὲν εἴδη τὸ νοητικὸν ἐν τοῖς φαντάσμασι νοεῖ[3]); sie sind die Potenz, welche erst vom Denken aktuiert wird: der Geist gleicht dem Lichte, welches die potentiell vorhandenen Farben erst zu wirklichen macht. Den Höhepunkt des Erkenntnisprozesses macht so das aktive Eingreifen des Geistes, der darum ein ποιητικόν, ein Schöpferisches und ein αἴτιον, ein Verursachendes, heißt, während er, insofern er empfangend ist, παθητικός genannt wird[4]). Als solcher wird er von den Eindrücken, die als Gemeinbilder zu ihm gelangen, be-

---

[1]) Anal. post. II, 19 und Trendelenburg, Erläuterungen zu den Elementen der aristotelischen Logik, Berl. 1861, S. 124—128. — [2]) Met. I, 1, 7. — [3]) De an III, 7, 5. — [4]) Ib. III, 5.

stimmt, aber als das höhere Prinzip kann er nicht als eine von außen aktuierte Potenz gelten, vielmehr nimmt er selbst die letzte Aktuierung vor.

Einen besondern Fall des Vorgehens des aktiven Intellekts bespricht Aristoteles bei der Erwähnung der mathematischen Erkenntnis. „Warum ist der Winkel im Halbkreise ein rechter? Wenn man drei gleiche Strecken bildet, und zwei zur Basis, eine als die aus der Mitte sich erhebende Senkrechte nimmt, so braucht der Kundige bloß zu sehen, um es zu erkennen. Man findet das potentiell Gegebene durch Aktuierung, und dies, weil das Denken ein Aktuieren ist und das Potentielle auf Grund der Aktuierung erfaßt wird; man stellt die Sache her und erkennt sie dadurch:“ ποιοῦντες γιγνώσκουσιν[1]). — Im Allgemeinen aber dürfte Aristoteles bei der Bezeichnung des Verstandes als schöpferischen, das ὑπολαμβάνειν, das Verstehen, wonach unsere Sprache den Verstand nennt, vorgeschwebt haben. Der Verstehende erfaßt den Sinn, den Zweck von Etwas, wobei er nicht bloß aufnimmt, sondern aus Eigenem zugiebt, im Grunde nachschafft; das Verstehen stellt sich oft blitzartig ein: der in der Sache liegende Gedanke und unser Denken schlagen wie elektrische Ströme zusammen. Bei Aristoteles hat nun aber jedes Ding einen Sinn, Zweck, Gedanken; die Dinge sind aus dem Geiste und sie kehren, indem sie erkannt werden, in ihr Element zurück; in der Wahrnehmung und ἐμπειρία drängen sie sich selbst bis zur Schwelle derselben vor, indem sie zuerst die Materialität, dann die Veränderlichkeit abstreifen, aber das Führen über die Schwelle, das Schließen der Kette ist das Werk des Geistes.

Auch Platon spricht in der Politeia von der stufenweise fortschreitenden Bewältigung des Dinglichen und Sinnlichen, besonders mittels der Mathematik, und von einer schließlichen Hinwendung des Geistes zum Intelligiblen, die trotz jener Vorbereitung doch immer seine That bleibt. Was er dort auserlesenen und sorg-

[1]) Met. IX, 9, fin.

fältig gebildeten Telesten zuschreibt, dehnt Aristoteles auf alle Vernunftwesen aus und findet es in jeder Begriffsbildung wieder. „Die Lehre vom intellectus agens“, sagt Brentano treffend, „ist vielleicht das Bedeutendste, was die Forschung nach dem Ursprunge der Gedanken bis zum heutigen Tage gefunden hat“[1]). Sie hängt, fügen wir hinzu, zugleich mit sehr ursprünglichem Denken alter Weisheit nahe zusammen; sie steht auf der Überzeugung der Weisen fest, daß der Menschengeist, höhern Ursprungs als die Dinge, diesen gegenüber nicht schlechthin empfangend sein kann, sondern eine Lichtkraft ist, welche erst die Dinge erhellt, ein Gedanke, den der Nominalismus so schmählich preisgegeben hat; aber sie hält auch fest, daß wir von den Dingen zu lernen, an ihnen Erfahrungen zu machen haben, wie ja Erfahrung und Erinnerung von je als eine Grundlage der Weisheit galten, was gott-trunkene Mystiker allerdings manchmal hintansetzten; wie beim Weisen, so ist beim *νοῦς* das Deuten, Verstehen, Erraten des Sinnes der Hauptpunkt und wie bei jenem nimmt das Erkennen auf der Höhe die Wendung zum Schaffen; das Gestalten wird zum Schlüssel alles Verstehens, das Nachschaffen giebt erst den Einblick in das Geschaffene. So erscheint die aristotelische Erkenntnistheorie nur als die begriffliche Durcharbeitung einer altertümlichen Intuition, wobei das Verdienst des großen Denkers ist, daß er dieser nach allen Seiten gerecht wurde.

6. Derselbe Begriff des *ποιεῖν*, des Hervorbringens, Schaffens, Gestaltens, in welchem Aristoteles' Erkenntnislehre gipfelt, dient ihm nun auch als Bindeglied zwischen dem *θεωρεῖν*, dem Erkennen, und dem *πράττειν*, dem Handeln, und so indirekt auch als Brücke zwischen Natur und sittlicher Welt.

Das Hervorbringen fällt mit dem Handeln zugleich unter den Begriff des Wirkens; bei beiden geht der Prozeß vom Subjekte aus, während das Erkennen einen gegebenen Prozeß zum Gegenstande hat[2]). Aber beim Handeln ist das Wirken selbst das Beabsichtigte, beim Hervorbringen dagegen ein Werk[3]); das Hervor-

[1]) Die Psychologie des Aristoteles, Mainz 1867, S. VI. — [2]) Met. XI, 7, 6; vgl. VI, 1, 8. — [3]) Eth. Nic. VI, 4, 1.

bringen entspringt aber im Denken unmittelbar ἡ ἀπὸ τοῦ τελευταίου τῆς νοήσεως κίνησις ποίησις καλεῖται[1]). Das durch Erkenntnis geleitete Hervorbringen ist die τέχνη, das sachverständige Herstellen, die Kunst; sie ist hervorbringendes Wissen, ποιητικη ἐπιστήμη[2]), oder die Fähigkeit auf Grund richtiger Einsicht zu gestalten, ἕξις τις μετὰ λόγου ἀληθοῦς ποιητική[3]). Darum heißen die Künste und hervorbringenden Wissenschaften intellektuelle Potenzen, δυνάμεις λογικαί, im Gegensatze zu den δυνάμεις ἄλογοι, den unbewußten Potenzen der natürlichen Welt[4]) Sie werden durch bewußte Zwecke geleitet und sind in gewissem Sinne diese Zweckgedanken selbst: die Heilkunst ist die Gesundheit, der Gedanke der Gesundheit, ausgebreitet in ein Ganzes von Erkenntnissen und Regeln[5]). Dieser Gedanke ist ebensowohl in der Seele als in der Wissenschaft, ebensowohl eine psychische Thätigkeit im Arzte, als ein geistiger Inhalt, der in dem Zwecke, gesund zu machen, seinen Mittelpunkt hat[6]). In gleichem Sinne könnten wir die tragische Kunst die Katharsis, die Staatskunst das allgemeine Wohl nennen. Als geistige Inhalte sind die Künste potentiell und werden erst in der Ausübung aktuell. So gewinnt Aristoteles an seinem Potenzbegriffe eine Bestimmung für die Existenzform der Idealien, denen schon Platon seine Aufmerksamkeit zugewandt hatte[7]). Den Geistesgebilden aller Art kann so Dasein, innere Gesetzmäßigkeit, organische Einheit zugesprochen werden, ohne daß sie für Dinge erklärt werden müßten; das Gedankliche erscheint in ihnen dinglich, aber eben nur im Sinne des potentiellen Daseins.

Es tritt zugleich neben das theoretische und das praktische Forschungsgebiet das poietische, d. i. die Lehre von den Idealien, und Aristoteles hat in der Poetik als Lehre von der Dichtkunst und in der Rhetorik wenigstens Partieen desselben bearbeitet. In gewissem Sinne gehört aber auch seine Logik hierher, die er als wissenschaftliche Technik, also als Kunstlehre des Denkens auf-

[1]) Met. VII, 7, 16. — [2]) De cael. III, 7, 6. — [3]) Eth. Nic. VI, 4, 6. — [4]) Met. IX, 2. — [5]) Met. XII, 10, 12. — [6]) Ib. VII, 25, 5. — [7]) Oben §. 7, 9.

faßt. Sie hat gleichsam die primitiven Gebilde des Denkens, die Fäden, aus denen sich das Erkenntnisganze zusammenwebt, zum Gegenstande. In dem Sinne, wie die Heilkunst die Gesundheit ist, ist die Logik die Wahrheit als beweisfähige.

Auch der die Physik und Ethik verbindende Güterbegriff wird von Aristoteles in diesem Sinne gefaßt. Das Gut ist ein das Streben regelnder geistiger Inhalt, der, selbst sich gleichbleibend, eine psychische Bewegung hervorruft: *τὸ ὀρεκτὸν καὶ νοητὸν κινεῖ οὐ κινούμενον· τούτων δὲ τὰ πρῶτα τὰ αὐτά.* Das Begehrte ist, was als schön erscheint, das höchste Erstrebte ist das, was schön ist; wir streben nach dem, was uns schön erscheint, nicht aber erscheint es uns schön, weil wir danach streben; denn den Anfang macht das Denken (des Schönen)[1].

In der Seele verschränken sich derart Erkennen und Streben und es sind dieselben Momente, auf denen das Handeln und die Wahrheitserkenntnis beruht: die Wahrnehmung, das Denken und das Streben: *τρία δ'ἐστὶν ἐν τῇ ψυχῇ τὰ κύρια πράξεως καὶ ἀληθείας· αἴσθησις, νοῦς, ὄρεξις*[2]). Auch in dieser Begriffsbestimmung liegt eine Verbesserung der platonischen Einteilung der Seelenkräfte, weil die durchgängige Zusammenordnung von Vorstellen und Begehren bestimmter hervortritt und das intellektuelle Begehren d. i. der Wille unzweideutiger legitimiert ist, als im platonischen *θυμός*.

---

[1]) Met. XII, 7, 3. — [2]) Eth. Nic. VI, 2.

§. 37.

Die Preisgebung der Ideeenlehre.

1. So vielfach Aristoteles die Lehre Platons aufnimmt und fruchtbar fortbildet, so verläßt er doch in einem grundlegenden Lehrstücke die von jenem eingeschlagenen Bahnen, ja tritt gegnerisch gegen seinen großen Lehrer auf: in der Ideeenlehre. Er beklagt diesen Gegensatz der Ansichten, „da es befreundete Männer waren, welche die Ideeenlehre aufstellten, allein es ist geboten, selbst die eigenen Ansichten umzustoßen, wenn es gilt der Wahrheit die Ehre zu geben (ἐπὶ σωτηρίας γε τῆς ἀληθείας), zumal für Philosophen, und da uns beides teuer ist, so ist es eine heilige Pflicht (ὅσιον) die Wahrheit höher zu stellen“ [1]) — ein Ausspruch, der in der Form: amicus Plato, magis amica veritas geflügeltes Wort geworden ist.

Der letzte Grund der Ablehnung der Ideeenlehre liegt bei Aristoteles in theologischen Anschauungen. Da er keinen θεὸς νοητός gelten läßt, so leugnet er auch die ζῶα νοητά, deren Inbegriff dieser ist; da er ein nachbildendes Anteilhaben der Geschöpfe an Gott mit dessen Transzendenz für unvereinbar hält, so kann er auch die vorbildenden Siegel nicht als Erklärungsgrund annehmen; da er eine Schöpfung, eine Demiurgie in Platons Sinne leugnet, so muß er auch die Ideeen und urbildlichen Zahlen, die mit der schöpferischen Weisheit Gottes im engsten Zusammenhange stehen, abweisen. Die Ideeen wären ihm nur Potenzen und da er von Gott alle Potentialität fernhält, kann er die Ideeen nicht in

[1]) Eth. Nic. I, 4 in.

den göttlichen Geist setzen. Noch weniger aber gestattet sein Begriff der göttlichen Selbstgenügsamkeit, die Ideeen neben Gott, also diesen irgend von jenen abhängig zu denken. Mit Beziehung auf Platons Ausspruch im Timäos, der Demiurg blickte auf das ewig Seiende, sagt Aristoteles: „Wer sollte denn das sein, der auf die Ideeen hinblickend schafft?“ — doch nicht etwa Gott, dürfen wir in seinem Sinne hinzufügen, der doch lediglich durch sein Dasein, als bloßer Orientierungspunkt der Welt Einheit, Bewegung, Leben giebt und dazu weder des Handelns noch des Gedankens der Welt bedarf, geschweige denn irgendwelcher Normen und Muster dafür. Zwischen dem immanenten Selbstdenken Gottes und der immanenten Teleologie der Welt glaubt Aristoteles eben keines Mittelgliedes zu bedürfen und darum vermeint er mit den εἴδη in den Dingen, die wohl göttlich, aber nicht von Gott in sie hineingelegt sind, auszukommen.

In Wahrheit aber entsteht dadurch eine Lücke, die sich bei Aristoteles in den verschiedensten Gebieten durch andere Lücken, Schwierigkeiten und selbst Widersprüche bemerkbar macht. Derartiges trat uns in der aristotelischen Gotteslehre und Ethik bereits entgegen. Der Gottesbegriff kann durch den überweltlichen, nur sich selbst denkenden Geist nicht erschöpft werden, das Göttliche in der Natur tritt neben jenen, die vom Geiste veranlaßte Bewegung bietet ein unzureichendes Bindeglied dar; die Aufgabe, das gesamte Göttliche in einen Gedanken zu fassen, ist ungleich schwerer als bei Platon, wo Demiurg, intelligibler Gott und Weltseele weit eher in das Eine zurückgezogen werden können. Eine ungenaue und derbe, aber nicht völlig unberechtigte Kritik der aristotelischen Gotteslehre giebt der Wortführer des Epikureismus in Cicero's Schrift de natura deorum. „Aristoteles stiftet arge Verwirrung (multum turbat), indem er sich von seinem Lehrer Platon entfernt; bald schreibt er dem Geiste (menti) alle Göttlichkeit zu, bald nennt er die Welt selbst Gott, bald giebt er der Welt einen andern Vorsteher, der das Geschäft hat, durch die Umwälzung die Weltbewegung zu regeln und zu erhalten; bald nennt

er das Himmelsfeuer (caeli ardorem) Gott"[1]). Sicher liegen bei Aristoteles unausgeglichene Gedankenbildungen vor, wenn er Gott als denkenden Geist bestimmt, aber leugnet, daß sein Denken schöpferisch ist; wird doch dem Menschen ein *νοῦς ποιητικός*, ein schöpferischer Verstand, zugesprochen, der doch nur nachschaffend ist, und dem göttlichen Denken sollte dieser Höhepunkt der geistigen Thätigkeit fehlen? Das göttliche Denken bleibt leer und den in den Dingen webenden Gedanken fehlt ein Ausgangspunkt und ein Träger. Hier zeigt sich eine klaffende Lücke und in die Bruchflächen der getrennten Stücke paßt, sozusagen, auf das Genaueste jene Lehre, der Aristoteles durchaus die Anerkennung versagt: die Ideeen sind das natürliche Bindeglied zwischen dem Gottesgeiste und den Entelechieen der Dinge.

In der Ethik trat der Ausfall der Ideeen in der unzureichenden Fassung und Verwendung des Gesetzes- und des Güterbegriffes hervor, in der Politik machte sich das Fehlen vorbildlicher Gestaltungen durch das Auseinanderfallen von kontemplativem und aktivem Leben bemerklich; die Weisen erscheinen dort dem Gemeinleben ähnlich abgekehrt wie die Gottheit der Welt, und die Gemeinde entbehrt der von ihnen zu gebenden Leitlinien, wie die Natur der Ideeen.

2. In der Prinzipienlehre selbst gerät Aristoteles in einen Widerspruch bei der Bewertung der Daseinsmomente. Einerseits ist ihm das höchste Dasein die ausgewirkte Entelechie, also in der Natur das Einzelwesen, dessen Potenz voll aktuiert ist; denn dieses steht höher als die Materie, die nur Potenz ist, und auch höher als die Form, der für sich allein auch nur potentielles Dasein zugesprochen werden kann[2]). Andrerseits aber ist doch die Form, der Zweck, das höhere, gottverwandte Moment, welches durch die Verbindung mit der Materie in gewissem Betrachte niedergezogen und abgelenkt wird, so daß die Natur auch ihre Zwecke verfehlen, ihre Gebilde unvollkommen herstellen kann, woraus die Abnormitäten

[1]) Cic. de nat. deor. I, 13. — [2]) Met. IX, 8, 38.

(*τέρατα*) erklärt werden[1]). In dem ersten Falle ist das vollendete Wesen der Maßstab, in dem letztern dagegen sein Typus; jenes ist immanent, dieser für das Einzelwesen in gewissem Sinne auch immanent, aber in anderm Betrachte transszendent. Es tritt hier hervor, daß die Gleichsetzung von *ἐνέργεια* und *εἶδος*, wie sie Aristoteles vornimmt, nicht vorbehaltslos durchführbar ist, weil der erstere Begriff ursprünglich eine Daseinsstufe, der letztere ein Daseins**element** bezeichnet und die höhere Stufe mit dem höhern Elemente nicht zusammenfällt. Der Widerspruch tritt am greifbarsten in der doppelten Gebrauchsweise des Wortes *ἀνάγειν*, hinaufführen, hervor. Es bezeichnet bei Aristoteles sowohl die Eduktion des Volldaseins aus der Anlage oder, was dasselbe ist, die der Form aus der Materie[2]), als auch das Aufsteigen zu dem höhern Begriffe, das Zurückführen des niedern auf ihn; so heißt es: die Platoniker führen Alles auf die Zahlen zurück: *ἀνάγουσι πάντα εἰς ἀριθμούς*[3]); und ebenso wird *ἀναγωγή* gebraucht[4]). Das Oben, zu welchem hinaufgeführt wird, ist also das eine Mal das Aktuelle, Individuelle, das andere Mal das Potentielle, Abstrakte.

Für die platonische Anschauung besteht eine solche Schwierigkeit nicht; das *εἶδος* ist hier Vorbild und damit Maß des Einzelwesens und vermöge seines Zurückgehens auf die göttliche Weisheit schlechthin das höhere Element, das einzige Ziel des Hinaufführens. Das Einzelwesen bildet wohl den Schlußpunkt der schöpferischen Thätigkeit, es ist das fertige Werk und insofern wertvoller als die dasselbe vorbereitenden Vermittlungen, aber doch immer Nachbild und darum hinter dem Vorbilde zurückbleibend. Platon fehlte nur darin, daß er dem Vorbilde und dem Nachbilde die gleiche Daseinsform zuzusprechen geneigt war, wodurch die göttlichen Gedanken eine Dinglichkeit erhielten, die ihnen fremd ist.

In der **Erkenntnislehre** tritt dieselbe Schwierigkeit in Form einer Aporie auf, welche Aristoteles an mehreren Stellen

[1]) De part. an. IV, 2. Phys. II, 8; de gen. an. II, 3, IV, 4. — [2]) Oben §. 33, 3. — [3]) Met. VII, 11, 7. — [4]) Ib. XI, 3, 7 u. f.

berührt, und als die schwierigste bezeichnet, aber niemals erledigt[1]). Dem Dasein entspricht das Wissen, einem höhern Dasein ein höheres Wissen: jedes Ding hat soviel Teil an der Wahrheit, wie am Sein[2]). Steht das Einzelwesen als aktuierte Potenz auf der abschließenden Daseinsstufe, so muß das Wissen um dasselbe auch die höchste Erkenntnis sein; ist dagegen das *εἶδος* das höhere Daseinselement, so muß das Wissen um dieses die eigentliche Wissenschaft sein. Wie das Dasein, so läuft bei Aristoteles auch die Erkenntnis anstatt in eine Spitze in zwei Spitzen aus: das eine Mal ist die Erkenntnis des Konkreten der Zielpunkt, das andere Mal die des abstrakten, da ja *εἶδος* Form und Begriff bezeichnet. Hier trifft nun Aristoteles unbedenklich die Entscheidung, daß die Wissenschaft, speziell die Definition, das Allgemeine zum Inhalte habe: *ὁ λόγος καὶ ὁ ὁρισμός ἐστι τοῦ καθόλου καὶ τοῦ εἴδους — τοῦ δὲ συνόλου οὐκ ἔστιν ὁρισμός*[3]). Damit wird aber zugestanden, daß die gedanklichen Daseinselemente als Inhalt der Wissenschaft doch aus ihrer Verflechtung mit den Dingen heraustreten, also eine gedankliche Welt, einen *κόσμος νοητός* bilden. Soll diese nun nicht als Erzeugnis der menschlichen Intelligenz angesehen werden, was natürlich Aristoteles unannehmbar ist, so kann sie nichts anderes als die Gesamtheit der vorbildlichen Typen sein, die in den Dingen verwirklicht sind. Ist die Wissenschaft auf eine gedankliche Einheit bezogen und nicht von Menschenwitz hergestellt, so kann sie nur das Nachdenken des vorbildenden göttlichen Denkens sein. Ein solches aber weigert sich Aristoteles gelten zu lassen und er müßte, wenn er die Konsequenzen dieser Weigerung zöge, folgerecht das vorbildende Allgemeine verneinen und die Begriffe lediglich als Denkbehelf ansehen, die zur Erkenntnis des Einzelnen, als dem Ziele der Wissenschaft, führen, eine nominalistische Wendung, die er aber ebenso ablehnt, wie die realistische im Sinne Platons. Es ist aber nicht zu verwundern, wenn seine Nachfolger

---

[1]) Met. III, 4; II, 2, 14 sq; VII, 13, 19 sq. — [2]) Ib. II, 1 fin. — [3]) Ib. VII, 10, 30; 11, 2; 15, 3 sq. u. s. An. post. I, 11 in.

auf dem Abwege, den er mindestens offen läßt, weiter gehen; seine Erklärer, insbesondere Alexander von Aphrodisias, um 200 n. Chr., wird geradezu Nominalist, wenn er lehrt, daß das Einzelne nicht nur für uns, sondern auch an sich früher ist als das Allgemeine [1]).

3. Die Sprödigkeit seines Gottesbegriffs und die Verkennung des vorbildenden Gedankens hindert nun Aristoteles auch, den Standpunkt zu finden, von welchem aus er die platonische Ideenlehre hätte richtig beurteilen und berichtigen können, wozu ihm seine Prinzipien sehr wohl die Mittel dargeboten hätten.

Seine Polemik gegen die Ideenlehre gab schon im Altertume Anstoß. „Die Ideen", sagt Plutarch, „über die er mit Platon nicht übereinstimmte, bringt er überall zur Sprache und sucht in ihnen alle möglichen Schwierigkeiten: so in den ethischen und physischen Schriften und in den exoterischen Dialogen, worin er so Manchem mehr streitsüchtig als weisheitsliebend vorkam, weil er damit die platonische Philosophie herabsetzte" [2]). Die spätern Platoniker nahmen ihren Meister in Schutz und gingen auch von der Vertheidigung zum Angriff über. Am schärfsten greift der Platoniker Atticus, der zur Zeit Marc Aurels lebte, Aristoteles wegen seiner Polemik gegen die Ideenlehre an. „Das Hauptstück und der Angelpunkt (*τὸ κεφάλαιον καὶ τὸ κῦρος*) der platonischen Lehre, die intelligible Ordnung (*διάταξις*), wird von Aristoteles verspottet, in den Staub gezogen und mit Vorwürfen aller Art überhäuft. Er wollte nicht begreifen, daß die höchsten, göttlichen, über alle Dinge hinausliegenden Prinzipien eine ihnen gleichartige Kraft verlangen, um erkannt zu werden. Er pochte dabei auf seinen trocknen und schwunglosen Scharfsinn (*λεπτῇ καὶ ταπεινῇ δριμύτητι*), der wohl in die Natur der irdischen Dinge eindringen und deren Wahrheit erfassen konnte, aber nicht imstande war, das reine und lautere Licht der Wahrheit in jenen Prinzipien zu erkennen; er machte sich zum Kanon und Richter über Dinge,

---

[1]) Zeller, Die Philosophie der Griechen IV³, S. 794 f. — [2]) Plut. adv. Col. 14.

die sein Verständnis überstiegen; er wies jene eigenartigen Wesenheiten (ἰδίας φύσεις), die Platon erkannt hatte, ab und wagte es, die höchsten Seinsgründe (τὰ τῶν ὄντων ἀνώτατα) als Possen, Wortgeklingel und Rederei zu bezeichnen[1])." Die Neuplatoniker, so besonders Damaskios und Proklos in ihren Kommentaren zu Platons Parmenides, machen es Aristoteles zum Vorwurfe, daß er Platons Meinung nicht versteht oder verstehen will, wonach die Ideeen zwar gegenüber der Materie, aber nicht gegenüber dem göttlichen Verstande Selbständigkeit besitzen. Proklos fügt in seinem Kommentare zum Parmenides hinzu, „man brauche den sophistischen Argumenten gegen die Ideeen kein Gewicht beizumessen, da sie sich selbst widerlegten und nichts Wissenschaftliches und nichts Gesundes enthielten" [2]).

Die Kirchenschriftsteller, besonders die alexandrinischen, treten für Platon ein; so Eusebios, der uns das Material über die Frage aufbehalten hat. Ihnen schließen sich die Scholastiker an, soweit sie den Gegensatz von Platon und Aristoteles in Erwägung ziehen. Der hl. Bonaventura spricht „von einer durch die Leugnung der Ideeen herrührenden Finsternis und einem Brunnen des Abgrundes, dessen Zapfen noch nicht zugedreht ist" [3]). Den Vorteil aus Aristoteles' Angriffen gegen die Ideeen hat hauptsächlich der Nominalismus gezogen, der denselben den Ruhm zusprach, „die platonischen Bestimmungen über die Urgründe für immer widerlegt zu haben" [4]). Vom Standpunkte des Idealismus erscheint die aristotelische Polemik gegen die Ideeen als ein häuslicher Zwist, der von vorgefaßten Anschauungen des Kritikers herrührt, manche wirklichen Mängel berührt, aber, viel zu weit gehend, nicht aus dem Grunde berichtigt.

4. Aristoteles' Argumente gegen die Ideeen ziehen zum Teil wirkliche Schwächen der platonischen Lehre ans Licht, ohne dieselbe darum doch hinfällig zu machen; zum Teil haben sie nur Geltung

[1]) Eus. Praep. ev. XV, 13 p. 815 Vig. — [2]) Vgl. Gale in seiner Ausgabe von Iambl. de myst. Aeg. p. 299 und Plot. Enn. V, 9, 5. — [3]) S. Bon. Hex. Serm. 6. — [4]) Zeller, Phil. der Griechen III³, S. 302.

unter Voraussetzung der Lehre von der ausschließlichen Immanenz des Gedanklichen und von der Ewigkeit der Welt. Beweist ein Teil derselben zu wenig, so wird in andern zu viel bewiesen, indem sie, gleich zweischneidigen Waffen, zugleich Aristoteles' eigene Aufstellungen treffen.

Der Kritiker sucht die Ideeenlehre an der Wurzel zu treffen, indem er deren Grundvorstellung, den Begriff des **Vorbildes**, für spekulativ unverwendbar erklärt; die Ideeen als *παραδείγματα* einzuführen und das Übrige an ihnen teilnehmen, *μετέχειν*, zu lassen, heiße „leere Worte machen und in poetischen Metaphern reden", *κενολογεῖν ἐστι καὶ μεταφορὰς λέγειν ποιητικάς*[1]). Aber er wendet beide platonischen Ausdrücke: Vorbild und Teilnahme, gelegentlich selbst an: *τὸ εἶδος καὶ τὸ παράδειγμα, τοῦτο δ'ἐστὶν ὁ λόγος ὁ τοῦ τί ἦν εἶναι*[2]). Der letztere, bei Aristoteles als Kunstausdruck verwendete Begriff kommt, indem er das Wesen als vorgedacht bezeichnet, mit der vorbildlichen Idee im Grunde ganz überein. Von einer Teilnahme am Göttlichen, dem *μετέχειν τοῦ θείου*, ist ebenfalls bei ihm die Rede[3]), auch läßt er, wie Platon, die vergänglichen Wesen in der Generationenfolge Anteil an dem Ewigen suchen[4]). Eine Verursachung durch das Vorbild giebt Aristoteles nicht zu, weil ein Herstammen der Dinge *ἐκ τῶν εἰδῶν* keiner der gangbaren Arten, *εἰωθότων τρόπων*, des Herstammens entspreche[5]); als solche gelten ihm nur: das Herstammen dem Stoffe nach, der Ursache nach, die Angehörigkeit als Teil zum Ganzen, als Moment zum Begriffe und das zeitliche Vorangehen[6]). Was ihm die causa exemplaris unannehmbar macht, ist eben, daß sie durch eine wie immer geartete schöpferische Thätigkeit ergänzt werden muß; als Stützpunkt einer solchen hat sie aber als Muster, Modell, Beispiel im Kunstschaffen, in der sittlichen Bildung, beim Unterrichte und sonst eine unbestreitbare Bedeutung und Aristoteles beraubt sich durch ihre Verwerfung einer

---

[1]) Met. I, 9, 18. — [2]) Phys. II, 3, 2. p. 194. — [3]) De an. II, 4, 2. — [4]) De gen. et corr. II, 10, 7 p. 336 u. Oecon. I, 3. De gen. an. II, 1 fin. — [5]) Met. I, 9, 16. — [6]) Ib. V, 24.

wichtigen Kategorie, daher Spätere mit Recht die vorbildliche Kausation der Reihe der vier aristotelischen Ursachen als fünftes Glied ergänzend zugefügt haben [1]).

Sehr oft kehrt bei Aristoteles der Einwand gegen die Ideeen wieder, daß sie kein Prinzip der Bewegung enthalten, vielmehr ein solches der Bewegungslosigkeit, *ἀκινησία* [2]), und darum nichts zur Erklärung der Wirklichkeit zu leisten, *βοηθεῖν*, vermögen [3]). „Wir Platoniker“, sagt Aristoteles, „haben außer Acht gelassen, daß die Weisheit die Ursache, *τὸ αἴτιον*, der Erscheinungen zu suchen hat, wir sagen nichts über die Ursache, von der der Anfang der Veränderung stammt, sondern vermeinen das Wesen der Dinge, *οὐσίαν*, anzugeben, wenn wir lehren, daß es noch andere Wesen giebt“ [4]). Hier trifft der Kritiker offenbar eine Schwäche der Lehre, gegen die er sich stemmt: er fordert mit Recht genetische Betrachtung gegenüber der ontischen des Platonismus und er rügt mit Recht, daß den Ideeen noch ein Rest von der Starrheit des eleatischen Seins geblieben ist. Doch verkennt er wieder mit Unrecht, daß bei Platon doch die Thätigkeit des Demiurgen die Ideeen und die Dinge vermittelt, also ein Prinzip der Bewegung hereinbringt, und ebenso, daß die Ideeen, wenn sie auch unmittelbar für die Erklärung der Dinge nichts leisten, doch sehr wohl deren Schlußpunkt bilden können, wie ja auch der aristotelische Gottesbegriff nicht an seiner Leistung für die Welterklärung im Einzelnen gemessen werden darf.

Das auf den ersten Blick treffendste der aristotelischen Argumente ist der Hinweis darauf, daß das Wesen, *οὐσία*, eines Dinges nicht außerhalb desselben liegen könne, sondern dem Dinge selbst innewohnen müsse [5]). Näher betrachtet, unterliegt aber dieser Satz wesentlichen Einschränkungen, wenn er nicht mit andern Lehren des aristotelischen Systems in Widerstreit treten soll. Alle Kunstprodukte haben ihr Prinzip, also ihr Wesen außer sich: *ἡ τέχνη ἀρχὴ ἐν ἄλλῳ* [6]), das Wesen des Hauses, des Beiles u. s. w. ist eine Zwecksetzung und geht von außen in den Stoff ein. Aber

[1]) Sen. Ep. 65, 2. — [2]) Met. I, 7, 5. — [3]) Ib. 9, 16. — [4]) Ib. 9, 36. — [5]) Ib. 9, 22 u. sonst. — [6]) Ib. XII, 3, 4; vgl. IX, 2, 2.

auch beim Organismus liegt der Zweck der einzelnen Organe nicht in ihnen, sondern im Ganzen, wie auch ganz allgemein das Ganze vor den Teilen ist, deren Zweck es bildet und deren Wesen es somit konstituiert. Aber auch die Organismen selbst sind im Naturganzen zusammengeordnet: πρὸς ἓν πάντα συντέτακται[1]), also Zweck und Wesen der einzelnen Dinge nicht in ihnen selbst beschlossen. Der Einwand besagt also zu viel und was von ihm nur bleibt, ist die der Beweiskraft entbehrende Ansicht, daß die Natur in keiner Weise als Kunstwerk anzusehen und auch ihre Gesamtordnung nicht durch Einbau eines schöpferischen Denkens zu erklären sei.

5. Gegen die Transzendenz der Ideeen macht Aristoteles geltend, daß bei ihrer Annahme über die gegebene Ordnung der Dinge eine jenseitige gebaut werde, welche jene lediglich wiederholt, nur mit Zufügung des Prädikates der Unvergänglichkeit. „Es ist das Ungereimteste zu sagen, es gebe gewisse Wesen außer denen in unserer Welt, diese aber seien die nämlichen, wie unsere Sinnendinge, nur ewig, wie diese vergänglich sind; so wird der Mensch „Mensch an sich" genannt, und ebenso das Pferd und die Gesundheit, sonst aber nichts geändert. Dies kommt auf die Lehre von den menschenähnlichen Göttern hinaus; diese thut auch weiter nichts als Menschen zu ewigen Wesen zu erheben: ebenso hier werden die Sinnendinge zu ewigen Ideeen gemacht" [2]).

Damit wird wieder ein Mangel der platonischen Lehre aufgedeckt, die allerdings, von jener großen Intuition einer höhern Ordnung der Dinge, die in der Erdenwelt widerscheint, geleitet, vorschnell die Ordnung der Dinge in das vorbildende göttliche Denken projizierte und damit all deren Verflechtungen und Vermittlungen dem Jenseits aneignete, wobei wirklich eine Nachwirkung der mythischen Theologie vorliegt, welche Menschliches ins Göttliche hinaufhob. Zur Berichtigung dieses Mißgriffs bot die aristotelische Lehre die besten Handhaben, da sie die Weite des Weges vom Gegebenen bis zu den Prinzipien vorsichtiger abmaß. Aber sie ist

[1]) Met. XII, 10, 3. — [2]) Met. III, 2, 23 u. 24.

darum doch nicht berechtigt, ein Ganzes vorbildender Gedanken, also einen κόσμος νοητός überhaupt in Frage zu ziehen. Ein solcher ist zwar nicht ein nächster Erklärungsgrund der Erscheinungen, als welchen ihn die Platoniker wohl mögen behandelt haben, wohl aber ein Grenzbegriff, eine abschließende Instanz, als welche die Gotteslehrer von je die göttliche Weisheit, die jene Welt in sich schließt, angesehen hatten.

Ein anderer Einwand gegen die Ideeen ist der, daß sie nicht Prinzipien sein können, weil ihnen kein aktuelles, sondern nur ein potentielles Dasein zukommt. „Wenn es solche Substanzen oder Wesen, φύσεις ἢ οὐσίαι, giebt, wie sie die Vertreter der λόγοι als Ideeen setzen, so wäre in Wahrheit nicht die Idee der Wissenschaft das Erste, sondern ein Wissendes, nicht die Idee der Bewegung, sondern ein sich Bewegendes, denn Wissendes und Bewegendes sind Energieen, jene Ideeen nur die Potenzen dazu“ [1]). Dieser Einwand ist soweit berechtigt, als Platon offen läßt, daß die Ideeen neben der Gottheit die Prinzipien der Dinge bilden können, aber da Aristoteles selbst als die Ansicht seines Lehrers angiebt, daß die Ideeen aus dem Einen, also der Gottheit sind, so müßte er auch einräumen, daß bei Platon hinter den Ideeen als Potenzen eine höchste Aktualität steht, ein Wissender und Bewegender. Das Bedenken, welches er gegen die Ideeen erhebt, trifft seine Formen oder Entelechieen in dem gleichen Maße, sofern sie Daseinselemente sind; denn auch bei ihm ist die Form, ehe sie sich im Stoffe ausgewirkt hat, so gut potentiell wie der Stoff selbst, wenngleich sie das höhere Element ist. Die Auswirkung dieser Potenzen denkt Aristoteles an eine höchste Wirklichkeit, die Gottheit, geknüpft, der er aber die Einwirkung dabei abspricht, während die platonische Lehre, wenigstens in jener Fassung, einfacher und verständlicher die Potenzen als göttliche Gedanken und die Gottheit nach ihnen wirkend ansieht. Auf die aristotelischen λόγοι, welche Gedanken sind ohne Denkenden, Zwecke ohne Zwecksetzenden,

---

[1]) Met. IX, 8 fin.

trifft der Vorwurf, den er den Ideeen macht, weit eher zu, als auf diese.

Gegen die mit der Ideeenlehre zusammenhängende Erkenntnistheorie, wonach die Seele eine verdunkelte Kenntnis der Ideeen mitbringt, macht Aristoteles geltend, daß es wunderbar erschiene, wenn uns eine Erkenntnis, und gar die höchste, anerschaffen, *σύμφυτος*, wäre, ohne daß wir etwas davon wüßten [1]). Er hatte aber selbst im Dialoge Eudemos nicht nur die Präexistenz der Seele vertreten, sondern auch das Vergessen der Eindrücke des Vorlebens zu erklären versucht [2]). Mag er seine Ansicht darüber geändert haben, so behielt er doch die Anschauung von einem „von außenher", *θύραθεν*, in den Leib eintretenden Geist bei, welche doch schwer von der Annahme einer Geistesthätigkeit vor dem Erdenleben zu trennen ist.

Eine weitere Reihe von Aristoteles' Argumenten ist dagegen gerichtet, daß in der Ideeenlehre logische Bestimmungen zu ontologischen gemacht, Begriffe schlechtweg substanziiert werden, also gegen den hypostasierenden Realismus Platons. Bei solchem Verfahren müßte man, sagt er, auch Ideeen des Negativen, des Nichtseienden, des Aufgehobenen ansetzen, ja sogar Ideeen von dem Vergänglichen und Einzelnen als solchem, weil auch dies durch Begriffe gedacht wird [3]). Es müßte auch Ideeen für die Verhältnisse, das *πρός τι*, geben und da diese allgemeiner sind, als die Begriffe für die Substanzen, müßten sie auch ursprünglicher sein, was widersinnig ist [4]). Für jedes Wesen, das unter verschiedene Begriffe fällt, müßte es eine Mehrzahl von Ideeen geben: „Wenn Sokrates als Idee existierte, so müßte es von ihm mehrere Urbilder, also auch Ideeen geben: die Idee des Menschen, des Lebendigen, des Zweibeinigen und obenein noch den *αὐτοάνθρωπος*" [5]). Die Ideeen wären aber nicht bloß Vorbilder für die Sinnendinge, sondern auch für einander, da sie in den Verhältnissen von Gattung,

---

[1]) Met. I, 9, 48. — [2]) Oben §. 31, 4. — [3]) Met. I, 9, 5. — [4]) Ib. 9, 7. — [5]) Ib. 9, 21.

γένος, und Art, εἶδος, stehen, so daß eine und dieselbe Idee zugleich Vorbild und Abbild wäre [1]).

Damit werden die Unvollkommenheiten aufgewiesen, welche der platonischen Lehre insofern anhaften, als sie die altertümliche Intuition von den Siegeln und Typen der Welt mit der sokratischen Definition etwas vorschnell verschmelzt, die Vorbilder der Dinge im Systeme der Begriffe zu besitzen glaubt, und darum auch die Begriffe, unangesehen ihres Inhalts, zu Vorbildern erhebt, wodurch dann auch bloße Denkvermittlungen zu Daseinselementen und Typen gestempelt werden. Aber Aristoteles giebt doch zu, daß bei den Gattungen und Arten der Naturwesen noch am ehesten Ideeen angenommen werden könnten, und er läßt diese als den eigentlichen Gegenstand der Definition gelten [2]). Der Inhalt der Definition, das *καθόλου*, ist ihm nur ein von den Einzeldingen Prädiziertes, *ἐπὶ τῶν ἕκαστα*, nicht ein irgendwie neben denselben Existierendes, *παρὰ τὰ πολλά*. Die *ἱππότης*, die *ἀνθρωπότης* sind bei Aristoteles nicht Vorbilder, sondern Bestimmtheiten, die dem menschlichen Erkennen nur auf dem Wege des Aufsteigens vom Individuellbesondern zum Allgemeinen durch den aktiven Intellekt zugänglich werden. Das Ding ist nicht das Allgemeine, sondern immer ein Konkretes, *σύνολόν τι*, welches aus dieser Form und diesem Stoffe zusammengesetzt ist und begrifflich angesehen wird, *ἐκ τουδὶ τοῦ λόγου καὶ τησδὶ τῆς ὕλης, ὡς καθόλου* [3]).

Aber Aristoteles bleibt die Antwort schuldig, wie sich die individualisierte Form, *ὁδὶ ὁ λόγος*, zu dem *λόγος* der Art oder Gattung, also der kollektiv-ausgewirkten Form verhalte. Beide können nicht zusammenfallen; denn der *λόγος* des einzelnen Pferdes ist mit einer bestimmten Materie verbunden, der *λόγος* des Pferdegeschlechts dagegen strebt der ewigen Dauer zu, die er in der Generationenfolge zu erreichen sucht [4]); jener ist die Seele des Pferdes, dieser ein Faktor des Weltganzen, eine plastische Tendenz des Natur-

[1]) Met. I, 9, 22. — [2]) Ib. VII, 4, 17. — [3]) Ib. 10, 27. — [4]) Oben 36, 4.

lebens, ein Typus der Animalisation. Diesen Unterschied drückte Platon durch den Gegensatz von Abbild und Urbild aus, für welchen Aristoteles keinen Ersatz hat. In dem Urbilde Platons liegt allerdings noch etwas mehr: die Typen des Lebens werden damit zugleich als Schriftzüge des Weltplanes, als Siegel der göttlichen Weisheit bezeichnet, eine Auffassung, die sich dem höher strebenden Denker unwillkürlich aufdrängt, der aber Aristoteles nun einmal aus dem Wege gehen will.

6. Für die Erforschung der Naturwesen bietet die aristotelische Fassung der Form ohne Frage eine bessere Handhabe als die platonische. Die Naturgeschichte ist nicht berechtigt, mit jenen Schriftzügen des Weltplans als Erklärungsgründen der Erscheinungen zu operieren, sondern hat sich an diese selbst zu halten und sie für den *λόγος* in ihnen durchsichtig zu machen. Aber sie hat doch auch die großen Zusammenhänge der Erscheinungen ins Auge zu fassen, eine Aufgabe, welche Aristoteles selbst keineswegs unterschätzt; dafür aber werden höhere Leitbegriffe nötig, und in der Heranziehung dieser läßt es Aristoteles an unbefangener Würdigung der platonischen Lehre fehlen. Er treibt die Unterschiede der Anschauungen ohne Grund zu Gegensätzen hinauf und unterschätzt die Verwandtschaft und selbst Zusammengehörigkeit beider Wege der Spekulation. Die Folge ist, daß er eines der idealen Prinzipien der Welterklärung einbüßt, welches auf wurzelhafter, echter Weisheit fußt und von Platon mit Glück, wenngleich nicht in aller Rücksicht befriedigend spekulativ bearbeitet worden war, ein Prinzip zudem, welches zu der aristotelischen Grundanschauung die unumgängliche Ergänzung bildet.

Entelechieen- und Ideeenlehre schließen sich in Wahrheit nicht aus, sondern fordern sich gegenseitig. In den Entelechieen streben die Wesen der Gottheit zu, die Ideeen aber sind die von der Gottheit ausgehenden Leitlinien für dieses Streben; die immanenten Formen gestalten die Dinge von unten auf, die Vorbilder kommen ihnen von oben entgegen; jene wirken von innen nach außen als Zwecke, orientiert nach dem höchsten Zwecke, diese bilden die übergreifenden, von der höchsten Ursache

ausgehenden Gesetze. Auf den Entelechieen fußt der Naturbegriff, die Ideeen verbürgen den Schöpfungsbegriff; jene tragen die organische Welterklärung, diese die Welterklärung aus der überweltlichen Weisheit, beide vereinigen sich in der Deutung der Erscheinungen aus dem Zwecke und dem Gedanken.

Die immanente Teleologie für sich allein ist nicht davor gesichert, in deistische Anschauungen zu entarten, die Ideeenlehre für sich allein ist in Gefahr, die Wirklichkeit zu überfliegen. Aristoteles' Beschränkung der Geisteswelt auf die innewohnenden Gedanken, denen aber ein Denkender als Träger fehlt, läßt sich, mißbräuchlich erweitert, gegen alle idealistische Anschauung kehren und vom Nominalismus ausbeuten, der in die offene Stelle das menschliche Denken einschiebt. Dagegen kann Platons Gleichsetzung der Wahrheit mit der Erkenntnis des Jenseitigen in theognostische Verstiegenheit ausarten. Eine Sittenlehre, die das Sittliche in die Vollbringung des den Wesen eigenen Werkes setzt, ist in Gefahr, das Gute aufzuteilen und von seinem Urquell zu trennen: eine Ethik, die nur überweltliche Musterbilder hinstellt, ist in Gefahr, die Vermittlungen des Guten im Leben zu übersehen und das Arbeiten für das Besserwerden zu unterschätzen, weil sie das Bessere am An-sich-guten mißt und mangelhaft findet.

So ist das schon im Altertum auftretende Unternehmen, Aristoteles' Lehre mit der platonischen zu versöhnen und zu verbinden, keineswegs Synkretismus, sondern von der richtigen Anschauung geleitet, daß hier eine Aufteilung wahrer Einsichten vorliege, bei der es nicht bewenden bleiben dürfe. In diesem Sinne behandeln die Neuplatoniker die beiden Philosophen und die Kirchenväter folgen ihnen im Wesentlichen, nur mit Bevorzugung Platons; erst in der Scholastik tritt Aristoteles stärker hervor, aber es gelten beide Denker in ihrer Vereinigung als die berufenen Lehrer der Spekulation. Nicht anders bei den besonnenen Platonikern des XV. Jahrhunderts, für die Bessarion's Ausspruch bezeichnend ist: „Wisse, daß ich Platon liebe und Aristoteles liebe und beide als die weisesten verehre.“

Als im XIX. Jahrhundert das Verständnis für den antiken Idealismus neu erwachte, hielt man sich ebenso an das Gemeinsame seiner beiden großen Vertreter im Altertum, und Trendelenburg stützt seine „organische Weltanschauung“ auf beide, unangefochten durch deren Dissens über die Ideeenlehre. Nur wo das bloß gelehrte Interesse die Frage nach dem Wahrheitsgehalte der antiken Philosophie zurückdrängte, fand man Unvereinbares da, wo lediglich zwei Seiten derselben Sache unausgeglichen vorliegen.

VI.

Der Idealismus in der hellenistisch-römischen Periode.

Συνῆγον ἱστορίαν οἷον ὕλην φιλοσοφίας θεολογίαν τέλος ἔχουσαν.

Plut.

§. 38.

Erneuerung der physischen Theologie durch die Stoa.

1. Die idealistische Philosophie, wie sie Pythagoras begründet, Aristoteles vorläufig abgeschlossen hatte, ruhte auf dem theistischen Elemente der Religion, auf dem gesetzhaften Zuge des griechischen Ethos und auf der Gesinnung, welche über das Sicht- und Greifbare hinaus übersinnliche Kräfte zu suchen drängt. Diese Basis ist die aller echten Philosophie, aber innerhalb des griechischen Wesens war ihre Breite und Festigkeit nur eine bedingte. Die physische Theologie schloß neben dem theistischen Elemente ein pantheistisches ein, das die Religion des Volkes wesentlich bestimmte und in der hellenistischen Periode, welche die Berührung mit dem Morgenlande erweiterte, auch von dort neue Nahrung gewann. Das gesetzhafte Element der Religion war von der Zeit der Sophisten her vielfach geschädigt worden; der Gesetzesgeist im öffentlichen Leben hatte durch die Demokratie und den Individua-

lismus gelitten; der Verlust der Unabhängigkeit infolge der makedonischen Übermacht ließ das öffentliche Leben und mit ihm die sozialen Interessen und Ideale in den Hintergrund treten. Die Schnellkraft des Geistes zum Vordringen auf das Übersinnliche erlahmte selbst in den Schulen der Meister, der Akademie und dem Lyceum; wie vielmehr mußte außerhalb derselben die materielle und nominalistische Tendenz platzgreifen, wie sie immer beim Ermatten des geistigen Lebens eintritt.

So ist es erklärlich, daß, noch ehe das vierte Jahrhundert, in welchem Platon und Aristoteles geblüht hatten, abgelaufen war, an derselben Stätte, wo sie ihre Lehren verkündet, eine Gedankenbildung von pantheistischer, individualistischer und nominalistischer Richtung, die Lehre der Stoa, erstehen und Beifall finden konnte. Sie ist eine Rückbildung, und sofern zumeist der empedokleischen Philosophie vergleichbar, welche von der Höhe des Pythagoreismus in die physische Theologie zurückgleitet. Diese Analogie erweitert sich noch dadurch, daß sie, wie jene an der Atomistik, am Epikureismus, der eklen Nachgärung der atheistischen Physik Demokrits und der kyrenaischen Lustlehre, ein unwillkommnes Seitenstück erhält, in welchem sie ihre Mängel wie in einem Hohlspiegel in fratzenhafter Verzerrung hätte erblicken können: den Pantheismus zum Materialismus verflacht, die Autonomie zum moralischen Atomismus gesteigert, die nominalistische Tendenz zum platten Sensualismus ausgewachsen.

Wenn die Stoa vor dieser Entartung bewahrt bleibt, ja sogar in ihrer Entwicklung veredelnde idealistische Lehren aufnimmt, so dankt sie dies ihrem engen Zusammenhange mit der physischen Theologie, die eben auch höhere und reinere Elemente in sich schließt. Die Stoa ist ebensowohl eine theologische Schule, wie eine philosophische; man hat nicht mit Unrecht von einer stoischen Orthodoxie gesprochen; die Polemik gegen den Epikureismus gilt gleichsehr der Gottesleugnung wie der Verfälschung der Moral, deren beider sich jener schuldig machte. Man könnte so weit gehen, zu sagen, daß die Stoiker im dritten und zweiten Jahrhundert vor

Christus bis zu dem Wiedererstarken der pythagoreisch-platonischen Theologie die Verwalter des theologischen Wissens waren. Sie erscheinen so sehr als Vertreter desselben, daß bei neueren Gelehrten vor Erschließung der morgenländischen Religionsurkunden die Meinung aufkommen konnte, die Stoiker seien geradezu die Schöpfer von Lehren wie jene von der Weltseele, der Apokatastasis, den Schutzgeistern, den gedanklichen Samen u. a., ein Irrtum, der die üble Folge hatte, daß man Angaben über das frühere Auftreten jener Lehren unberechtigtes Mißtrauen entgegenbrachte.

Die physische Theologie ist die Grundlage des stoischen Philosophierens; der spekulative wie der ethische Zug desselben schließt es in sich, auf die Gottheit als das Erste zurückzugehen. So sagt Chrysipp im dritten Buche seines Werkes „Von den Göttern", *περὶ θεῶν*: „Man kann kein anderes Prinzip der Gerechtigkeit. noch eine andere Quelle derselben finden außer Zeus und der allgemeinen Natur (*τὴν ἐκ τῆς κοινῆς φύσεως*); von da muß man bei dem ganzen Gebiete ausgehen, wenn man Lehren über die Güter und Übel aufstellen will." Ebenso sagt er in den „Grundsätzen der Physik", *φυσικαὶ θέσεις*: „Man kann nicht anders in entsprechender Weise (*οἰκειότερον*) zu den Untersuchungen über Güter und Übel, Tugend und Eudämonie vorschreiten als von der allgemeinen Natur und der Weltordnung aus" (*κόσμου διοικήσεως*). Die Physik gilt ihm als Erstes und zugleich Letztes, jenes als Gotteslehre, dieses als Naturlehre, die Ethik nimmt die Mitte ein [1]). Von der Gottes- als Prinzipienlehre wird aber bei Zenon, dem Begründer der Schule, die Einführung in die göttlichen Geheimnisse noch unterschieden: „Es heißt, er habe Einiges geschrieben, was er den Schülern erst zu lesen gab, wenn er erprobt hatte, daß sie echte Philosophen seien" (*γνησίως φιλοσοφοῖεν*) [2]). So konnte die Gotteslehre, *τελετή*, die Weihe heißen [3]). Zenon hatte also, was bei seiner Anlehnung an Herakleitos gar nicht auffallen

[1]) Plut. de Stoic. rep. 9. — [2]) Cl. Al. Strom. V. p. 245. — [3]) Plut. de Stoic. rep. 9.

kann, eine Geheimlehre, die den Telesten der Spekulation vorbehalten blieb. Das mystische Element, welches sich hierin ausspricht, tritt uns auch in der Anschauung entgegen, daß die höhere Einsicht, die mit der Weisheit, Tugend, Eudämonie gleichgestellt wird, dem Suchenden plötzlich komme. „Wenn die Tugend und Beglückung sich einstellt (*παραγιγνομένης*), so bemerkt es der, welcher sie erhält, gar nicht, daß er kurz vorher unglücklich und unverständig gewesen, nun aber einsichtig und selig ist“ [1]). Wer so weit gekommen (*ἐληλακότες*), hat eine *τελείωσις*, Vollkommenheit und Weihe, erreicht, deren er erst inne wird, wenn das innere Erleben vor sich gegangen ist [2]). Bei der Begründung des Gottesglaubens legen die Stoiker auf Ahnungen, Mantik, Gemütserhebung und -erschütterungen gleiches Gewicht, wie auf die Betrachtung der weisen Weltordnung und des Sternenhimmels [3]).

Neben dem mystischen und rationalen Elemente der Religion geben sie dem gesetzhaften und historischen einigermaßen seine Stelle. Die Unterscheidung von physischer, mythischer und politischer Theologie ist ein Lehrstück der Stoa [4]). Sie forderte, daß die Götter in der rechten Gesinnung und dem rechten Worte, also mit liturgisch-korrekter Anrufung, verehrt werden: „Der Dienst (cultus) der Götter“, sagt der Stoiker bei Cicero, „ist der beste, keuscheste, heiligste und frömmste, wenn wir die Götter immer mit reiner, treuer und ungefälschter Gesinnung und Stimme verehren“ (pura, integra, incorrupta et mente et voce veneremur) [5]). Die Übereinstimmung aller Völker in dem Glauben an die Gottheit, der consensus gentium, gilt den Stoikern als eine entscheidende Instanz. „Wir pflegen“, sagt Seneca, „viel auf den Glauben (praesumptioni, *προλήψει*) der Gesamtheit der Menschen zu geben und es gilt bei uns für einen Beweis der Wahrheit, wenn alle übereinstimmen“ [6]); er wird auf die menschliche Natur, aber auch auf „alte, durch den frommen Glauben Aller geheiligte Lehren“ —

1) Plut. de comm. not. St. 9. — 2) Phil. de agr. p. 325. — 3) Cic. de nat. deor. II, 5. — 4) Varro b. Aug. de civ. Dei. VI, 5; vgl. oben S. 13, 4. — 5) Cic. l. l. II, 28. — 6) Sen. Ep. 117, 6.

vetera ista et religione omnium consecrata [1]) — zurückgeführt [2]), ein Erbgut von den Geschlechtern der Urzeit her, von Gott näher stehenden Männern hohen Geistes, alti spiritus viri et, ut a ita dicam, a diis recentes, wie Seneca sagt [3]).

Auch eine exegetische Theologie entwickelte die Stoa; Chrysipp erklärte orphische und musäische Dichtungen und behandelte homerische und hesiodische Stellen über göttliche Dinge, womit schon Zenon den Anfang gemacht hatte [4]). In den erhaltenen Schriften von Herakleitos, zur Zeit des Augustus und von Annäus Cornutus sind Mythenerklärungen niedergelegt, die zwar vielfach verfehlt und gezwungen, doch von dem pietätsvollen Sinne der Verfasser zeugen. Auch die Mythen des Morgenlandes werden dabei berührt, die Entstellungen der Mythen durch die Dichter beklagt; von Hesiod heißt es: „Er nahm Manches von den Uralten (*παρὰ τῶν ἀρχαιοτάτων*) auf, aber fügte anderes mehr fabelnd (*μυθικώτερον*) hinzu; auf diese Weise ist das Meiste in der Theologie verloren gegangen“ [5]). Von spekulativen Theologen wurde Pythagoras herangezogen, dessen Lehre Zenons *Πυθαγορικά* behandeln; besonders aber Herakleitos von Ephesos, über dessen Buch Vorlesungen gehalten wurden [6]).

2. Wenn die Stoiker die Vorstellung der höchsten Gottheit an den Namen Zeus knüpfen, so schwebt ihnen vorzugsweise jener Gott vor, der die Reihe: Uranos, Kronos, Zeus abschließt, also die Weltseele, nicht aber der Schöpfer und König, der die Reihe: Zeus, Phanes, Dionysos eröffnet [7]). Die Anschauung der Immanenz des Göttlichen überwiegt bei ihnen weitaus die der Transzendenz, allein diese ist doch keineswegs ganz verdrängt; durch den stoischen Pantheismus zieht sich doch auch eine theistische Gottesvorstellung hindurch, wie das nicht anders zu erwarten ist, da die physische Theologie auf der er fußt, auch diese in sich schließt.

---

[1]) Cic. Tusc. I, 14, 32; vgl. 13, 30. — [2]) Sen. Ep. 117, 6. — [3]) Ib. 90, 44. — [4]) Die Nachweisungen bei Zeller IV³, S. 323³. — [5]) Corn. de nat. deor. p. 43 in Opusc. myth. (ed. Gale). Cantabr. 1671. — [6]) Zeller, a. a. O. S. 354 f. — [7]) Oben §. 28, 5. S. 421.

Kleanthes' Hymnus auf Zeus verdankt ohne Frage seine Erhaltung den Anklängen an den Theismus, welche darin vorliegen [1]); dort wird Zeus gepriesen als der Führer der Natur, φύσεως ἀρχηγός, der Alles lenkt, πάντα κυβερνῶν, dem die umkreisende Welt gehorcht, πείθεται, von dem sie beherrscht wird, κρατεῖται; als der höchste allwaltende König, ὕπατος βασιλεὺς διὰ παντός, der Spender von Allem, πάνδωρος, der Vater. Derselbe Kleanth besingt die Gottheit als das Gute in einem Sinne, der Platon und Aristoteles nahe kommt; Clemens von Alexandrien, der die Verse mitteilt, bemerkt dazu, daß sich darin keine poetische Theogonie sondern echte Theologie ausspreche [2]). Wenn Gott ratio faciens oder dispositor atque opifex universitatis heißt [3]), so ist darin der Schöpferbegriff gegeben. Wenn die Gottheit als ἡγεμονικόν charakterisiert und ihr potestas dominatusque zugeschrieben wird [4]), wenn betont wird, daß alle Dinge einem Geistigen unterworfen und von ihm hervorgerufen sind [5]), so liegt darin die Anerkennung der Priorität des Geistes. Die Wendung des Gottesgedankens bei Äschylos: „Zeus ist Alles und was über Allem ist“ [6]), erscheint somit der Stoa keineswegs fremd.

Neben Zeus als Weltseele lehren die Stoiker eine weibliche Potenz, in welcher die Gestalt der Göttin Athene erkennbar ist. Sie nennen Athene die Vernunft des Zeus, Διὸς σύνεσις [7]); als Vorsehung, πρόνοια, ist sie höher als die Weltseele. „Chrysipp lehrte: Zeus und die Welt gleiche dem Menschen, die Vorsehung aber der Seele; wenn der Weltbrand eintrete, so bleibe Zeus allein von den Göttern unverletzt und ziehe sich in die Vorsehung zurück (ἀναχωρεῖν ἐπὶ τὴν πρόνοιαν) und beide verharrten alsdann vereint in der einen Wesenheit des Äthers“ (ἐπὶ μιᾶς τῆς τοῦ αἰθέρος οὐσίας) [8]). Seneca spricht von einem alsdann eintretenden Ruhen des Zeus in seinen Gedanken: acquiescit sibi cogitationi-

[1]) Stob. Ecl. phys. p. 13 Gaisf. — [2]) Clem. Al. Coh. p. 21. — [3]) Sen. Cons. ad Helv. 8, 3; Quaest. nat. II, 45; Lact. Inst. 4, 8, 2; Tert. Apol. 21. — [4]) Cic. de nat. deor. II, 11. — [5]) Ib. II, 30. — [6]) Oben §. 15, 2. — [7]) Corn. l. l. p. 49. — [8]) Plut. de comm. nat. 36.

bus suis traditis [1]): Der Gott nimmt sich in sein geistiges Wesen zurück, welches eben als Athene, Pronoia, Innendenken ausgedrückt wird.

Das Weltgeschick, *εἱμαρμένη*, wird oft mit Zeus gleichgesetzt, aber auch von ihm abhängend gedacht. Plutarch erwähnt die Lehre: *εἱμαρμένη, τῶν πάντων αἰτία ἐξηρτῆσθαι Διός* [2]). In der Definition Chrysipps fällt jenes mit der Pronoia zusammen: „Das Geschick ist der Gedanke der Welt oder das Gesetz dessen, was in der Welt durch die Vorsehung angeordnet ist“: *εἱμαρμένη ἐστὶν ὁ τοῦ κόσμου λόγος ἢ νόμος τῶν ἐν τῷ κόσμῳ προνοίᾳ διοικουμένων* [3]). Die Reihe dieser Begriffe schließt sich wieder zusammen, wenn es heißt: „Das allgemeine Gesetz ist der richtige Gedanke, der durch Alles hindurchgeht, der zugleich in Zeus ist, dem Lenker der Ordnung des Seienden“: *ὁ νόμος κοινὸς, ὅπερ ἐστὶν ὁ ὀρθὸς λόγος διὰ πάντων ἐρχόμενος, ὁ αὐτὸς ἐν τῷ Διὶ καθηγεμόνι τούτῳ τῆς τῶν ὄντων διοικήσεως ὄντι* [4]). Die Lückenlosigkeit des Weltbaues, besonders die Ordnung der Weltsphären sah man, ganz richtig, in dem Symbole der goldenen Kette ausgedrückt [5]). Die Unbesiegbarkeit des Gesetzes fand man in Herakles ausgedrückt; von der Heimarmene wurde dem Mythus gemäß die Ananke unterschieden und jene als geordnete Verkettung der Vorgänge, diese als starre Notwendigkeit gefaßt. Das geistige Wesen des Zeus wird aber auch durch Adrasteia ausgedrückt [6]), welche die ältesten Theologen in gleichem Sinne zur Amme des Zeus machen: Der Demiurg wird bei Orpheus von der Adrasteia großgezogen, vermählt sich mit der Ananke und erzeugt die Heimarmene [7]), eine Form der Tetraktys, die Platon und Aristoteles insofern aufnahmen, als sie die Notwendigkeit, *ἀνάγκη*, als Komplement der Idee oder Form faßten und das Weltgeschehen als Ergebnis beider ansahen [8]), während die monistische

---

[1]) Sen. Ep. 9, 16. — [2]) Plut. de Stoic. rep. 38. — [3]) Plut. de plac. I, 28. — [4]) Diog. L. VII, 88. — [5]) Heracl. c. 37 oben §. 2, 4. — [6]) Eus. Praep. ev. XV, 15. — [7]) Orph. ed. Abel p. 195. — [8]) Plat. Tim. p. 48a. Ar. Met. XII, 7, oben §. 33, 3 a. E.

Tendenz der Stoiker die Begriffe in einander überfließen läßt. Gegenüber der zwar mythisch gefaßten, aber scharf ausgeprägten alten Lehre, wie sie die Pythagoreer annahmen [1], erscheint die stoische als Rückschritt und epigonenhaft.

Die apollonischen Intuitionen von der Weltordnung als einem Gesetze der **Harmonie** nahmen die Stoiker auf, ohne sie weiterzubilden. Kleanthes nennt die Sonne ein Plektron, weil sie ihre Strahlen auf den Osten stützt, als wenn sie die Welt schlügen, und so das Licht seinen enharmonischen Weg nehmen läßt" [2]). In dem Hymnus Kleanthes' werden die Menschen gepriesen, weil sie allein von allen sterblichen Geschlechtern *ἤχου μίμημα λαχόντες* seien, also mit einer Nachbildung des Klanges oder Tones beteilt sind, womit die Sprache gemeint ist, welche den kosmischen Klang nachbildet [3]). Was hier *ἦχος* heißt, wird sonst *τόνος*, lateinisch tenor oder intentio genannt, der Ton oder die Spannung oder das Verhältnis, welches den Dingen ihre Bestimmtheit giebt. Dieses übersinnliche Element wird dem materiellen gegenübergestellt: Initia rerum eadem elementa et principia dicuntur, ea Stoici credunt tenorem et materiam [4]). Die Vorstellung einer Verwandtschaft der Wesen mit dem Klange spricht sich auch in dem Gleichnisse Zenons aus, das Cicero mitteilt: „Wenn aus den Ölbäumen tönende Flöten sproßten, würde man ihnen nicht die Kunst des Flötenspiels zuschreiben, wenn die Platanen harmonisch gestimmte Lauten trügen, würde man nicht meinen, daß in den Platanen Musik ist; wie sollte die Welt nicht für beseelt und weise gehalten werden, da sie beseelte und weise Geschöpfe hervorbringt" [5])?

Das Gesetz der **Zahl** wird in den erhaltenen Angaben nur selten erwähnt; „die Natur", heißt es, „ist die Ausweitung und Verteilung (*ἐμφύσησις καὶ διάχυσις*) der Gedanken und Zahlen, welche sie erschließt und hervorruft" (*ἀνοιγομένων καὶ λυομένων λόγων καὶ ἀριθμῶν*) [6]). Der Begriff des **Vorbildes** wird von

[1]) Oben §. 20, 4 a. E. — [2]) Clem. Al. Str. V, p. 243. — [3]) Oben §. 19, 1. — [4]) Censorin. de die nat. I. 1. — [5]) Cic. de nat. deor. II, 8. — [6]) Plut. de comm. not. 35.

den Stoikern sogar abgelehnt, da sie die „samenhaften Gedanken“, *λόγοι σπερματικοί*, zur Erklärung der Erscheinungen für ausreichend hielten und die Einheit des Erklärungsprinzips streng festhalten zu müssen glaubten [1]). Daß jene *λόγοι* die Ideeen nicht ersetzen, haben die Neuplatoniker nachgewiesen [2]). Nur das Weltganze wird als Vorbild zugelassen; dieses hat der Mensch zu erkennen und nachzuahmen [3]). „Auf das Göttliche“, sagt Cornutus, „zu blicken, ist Element und Grundlage der Bildung; dieses ist zum Muster (*ὑπόδειγμα*) des Lebens zu machen und immer im Munde zu führen“ [4]).

Die Sternenwelt, welche zumeist dem transzendenten Gedanken einen Stützpunkt giebt, dient den Stoikern als Argument für das Dasein Gottes, ohne daß sie zugleich seine Überweltlichkeit daraus schlössen. Nur Boethos nennt die Fixsternsphäre die Gottheit [5]). Die Gestirne werden von allem Gewordenen als der göttlichen Vernunft am meisten teilhaft gedacht. Wie bei den Orphikern gelten sie als Welten, die Sonne und der Mond weit größer als die Erde, die übrigen Sterne teils so groß, teils größer als die Sonne [6]). Die Lehre Aristarchs von der eigenen Bewegung der Erde lehnte Kleanthes ab, weil es gottlos sei, die Hestia aus ihrer Stelle zu verrücken [7]).

Der Dualismus oder Gegensatz, den die älteren Theologen und Philosophen zwischen einem höhern und niedern Elemente statuierten, wird auch von den Stoikern aufgenommen, obwohl er ihrer monistischen Tendenz abgekehrt ist. Sie unterschieden ein gestaltendes Element, *ποιοῦν*, und ein empfangendes, *πάσχον*; das letztere ist die qualitätslose Materie, *ἄποιος ὕλη*, das erstere der in ihr waltende *λόγος*, Gott [8]). Die beiden Prinzipien nennt Seneca causa und materia [9]); auch tenor und materia (s. o.) bezeichnen dasselbe. Von der Materie wird die Unvollkommenheit der Dinge

---

[1]) Sen. Ep. 65, 2. — [2]) Procl. in Parm. V, p. 135 Cous.; unten §. 43. — [3]) Cic. de nat. deor. II, 14. — [4]) Corn. de nat. deor. p. 22. — [5]) Diog. L. VII, 148. — [6]) Zeller a. a. O. IV³, S. 190². — [7]) Plut. de fac. lun. 6, 3. — [8]) Diog. L. VII, 134. — [9]) Sen. Ep. 65, 2.

abgeleitet, weil sich der Stoff der Absicht der Vernunft nicht durchgängig füge[1]. Ausgeschlossen aber bleibt die Gleichsetzung des Materiellen und des Bösen: *οὐ γὰρ ἥ γε ὕλη τὸ κακὸν ἐξ ἑαυτῆς παρέσχηκεν,* lehrte Chrysipp[2]; die Materie ist nec bonum, nec malum[3]. Das Böse setzte die Stoa in das Sonderwesen, die Abweichung von der allgemeinen Vernunft; sie faßte es also nicht materiell, aber intellektualistisch, also doch auch nicht eigentlich ethisch.

3. Die Mystenlehre von den großen Dämonen ist auch stoische Doktrin. Neben Platon und Pythagoras ist Chrysipp als Vertreter des Glaubens an die *δαίμονες μεγάλοι* angeführt, in denen sich Göttliches und Menschliches verbinden[4]; er lehrte, daß Menschen zu Göttern erhöht worden seien: *ἀνθρώπους εἰς θεοὺς μεταβαλεῖν*[5], worin der Glaube an die chthonischen Götter, die aus dem Protoplastenkult stammen, in Wahrheit wurzelt. Die höchste Gottheit der stoischen Theologie ist der Weltgott der Mysterien; er heißt vorzugsweise Zeus, der ja auch als chthonischer verehrt wurde; Cornutus nennt Pan als den Gott des Weltalls, weil er die Samengedanken, *λόγοι σπερματικοί,* in sich hat, setzt ihn aber auch Atlas, dem Himmel, Asträos, der Sternenwelt, und Athamas gleich; letzteres Wort leitet er von *θαυμάζω* ab, „da er denen, welche seine Vollkommenheit, *διάταξις,* betrachten, hohe Bewunderung einflößt“[6]; doch dürfte der Name in Wahrheit auf die Gottheit zurückgehen, welche die Samothraker als *Ἄδαμνα σεβάσμιον* anbeteten, also den Protoplasten[7]. Dionysos deutet Cornutus nur in populärer Weise, als Weingott, aber als Gott der Sonne und des Feuers liegt er der Lehre Kleanthes' zugrunde, daß Helios der höchste Gott und Dionysos mit Apollon identisch

---

[1] Sen. Quaest. nat. prol. 14. — [2] Plut. de comm. not. 33. — [3] Chalc. in Plat. Tim. p. 294 sq. — [4] Plut. de Is. 25; oben §. 3, 2. — [5] Ritter et Preller Hist. philos. §. 413, Ed. III, 1864; vgl. Cic. de nat. deor. II, 24: Hercules, Bacchus u. a. dii rite sunt habiti, cum et optimi essent et aeterni. — [6] Corn. l. l. p. 69. — [7] Oben §. 3, 2, S. 36.

sei, und der allen Stoikern gemeinsamen Doktrin vom schöpferischen Feuer, dem πῦρ τεχνικόν. Im Sinne des mystischen: εἷς Ζεύς, εἷς Ἀίδης u. s. w. läßt Zenon alle großen Gottheiten: Athene, Here, Hephästos, Poseidon in dem einen Zeus sich vereinigen, dessen Namen er derselben Quelle wie Platon oder diesem selbst folgend, aus δἰὸν und ζῆν erklärt [1]). Als das Wesen Gottes, οὐσία θεοῦ, bezeichnen die Häupter der Schule „die ganze Welt und den Himmel“ [2]). Aber auch der Äther oder das alldurchdringende πνεῦμα wird der Gottheit gleichgesetzt. Dem entsprechend wird die Welt, κόσμος, bald als die Verbindung, σύστημα, von Himmel und Erde und den darin befindlichen Wesen genannt, bald als solche der Götter und Menschen und dessen, was um dieser willen geschieht [3]).

Von der göttlichen Weltseele stammen die Einzelseelen; sie sind Teile und Ablösungen von ihr, μόρια καὶ ἀποσπάσματα [4]); „ein heiliger Hauch (sacer spiritus) webt in uns, in jedem guten Menschen wohnt Gott, welcher Gott, wissen wir nicht“ [5]). Der νοῦς des Menschen ist θεός [6]). Mit dem großen Dämon werden die Menschen durch andere Dämonen verbunden, welche mit ihnen Verkehr, συμπάθεια, haben und die menschlichen Dinge durchschauen, ἐπόπται τῶν ἀνθρώπων πραγμάτων [7]) Dem Begriffe der Eudämonie wird seine Grundbedeutung gewahrt: „Die Tugend des εὐδαίμων besteht darin, daß er Alles in der Übereinstimmung seines eigenen Dämons mit dem weltordnenden Willen vollbringt“: κατὰ τὴν συμφωνίαν τοῦ παρ' ἑκάστῳ δαίμονος πρὸς τὴν τοῦ ὅλου διοικητοῦ βούλησιν [8]); der Begriff des Dämons geht somit wie in der Feuerlehre in den der Seele über.

Die Unsterblichkeit der Seele ist durch ihren göttlichen Ursprung verbürgt. Besonders Seneca hat den Glauben und Gedanken des ewigen Lebens ausgeführt: das Erdenleben ist nur eine Vorstufe eines bessern Daseins, der Leib eine Herberge, der Todes-

---

[1]) Diog. VII, 147. — [2]) Ib. 148. — [3]) Stob. Ecl. phys. p. 177 Gaisf. — [4]) Epict. Diss. I, 14, 6. — [5]) Sen. Ep. 41, 2. — [6]) M. Aur. XII, 26. — [7]) Diog. L. VII, 151. — [8]) Ib. 88.

tag der Geburtstag der Ewigkeit, aber auch der Gerichtstag, die hora decretoria, in welcher der Mensch von seinem ganzen Leben Rechenschaft geben muß; den in den coetus sacer, die felices animae Aufgenommenen aber werden alle Geheimnisse gelöst sein, und ein Wiedersehen mit den Geliebten wird stattfinden [1]). „Der Gedanke an das Jenseits", sagt er, „läßt in der Seele keinen Rest von Unreinigkeit, Niedrigkeit, Grausamkeit; er besagt, daß die Götter die Zeugen von Allem sind, er gebietet, daß wir ihnen wohlgefällig werden, uns für sie vorbereiten, die Ewigkeit vor unsern Geist stellen sollen" [2]). Eine Wiedergeburt in einem anderen Leibe lehnt er nicht ab [3]), ohne sich der eigentlichen Seelenwanderungslehre anzuschließen.

Bei anderen Stoikern tritt die Ansicht hervor, daß die Einzelseele in der Weltseele aufgehen werde; manche behalten die Unsterblichkeit den Weisen vor, wie ja auch die Mysterien sie nur den Telesten zusprechen. Die Ansicht eines Zusammenfließens der Menschengeister in eine allgemeine Seele lehrt Marc Aurel: „Eine Seele ist aufgeteilt unter die unvernünftigen Geschöpfe, eine andere vernünftige unter die vernünftigen." „Das Licht der Sonne ist eines, mag es auch durch Mauern, Berge und unzählige andere Dinge verbaut werden, die gemeinsame Substanz, *κοινὴ οὐσία*, ist eine, mag sie auch in unzählige Leiber eingebaut sein" [4]).

Wie andere theologische Systeme, so hat auch das stoische jene Anschauungen von dem Wechsel von Weltuntergang und Welterneuerung, *ἐκπύρωσις, ἀποκατάστασις*. Das göttliche Urfeuer wird die Welt in sich zurücknehmen, aber wieder ins Dasein herausführen und Alles, was in der jetzigen Periode geschehen ist, wird sich bis ins Kleinste wiederholen: in jeder erneuten Welt wird es einen Sokrates geben, der eine Xanthippe heiratet, der verklagt und vergiftet wird [5]). In der astrologischen Bestimmung dieser Periode tritt die Anlehnung an chaldäischen Aberglauben hervor; daneben

---

[1]) Sen. Ep. 102, 22 sq. 120, 14 sq. Consol. ad. Marciam, 24, 5 sq. Ep. 26, 4. — [2]) Ep. 102, 29. — [3]) Ep. 36, 10. — [4]) M. Aurel. IX, 8; XII, 30. — [5]) Ib. VII, 19; XI, 1.

aber hat die Stoa auch die älteren und reineren Anschauungen von den Weltaltern bewahrt: das goldene Alter wurde als das des Friedens und Glückes verehrt, dem die Wohlthäter der Menschheit, die ersten Entdecker und Erfinder, angehören[1]); als die endgültige Gestalt des Menschheitslebens wird ein Weltstaat, aus Göttern und Menschen gebildet, bezeichnet; es ist die *Διὸς πόλις*, von der Zenon sagte, daß das Leben in ihr ein einiges sein und ein Verband die Menschen umfassen werde, nach Art einer weidenden Herde[2]). Cicero, bei welchem sich diese Anschauung mit der altrömischen von der Wiederkehr der Saturnia tempora verbindet, spricht von dem „einen, ewigen und unveränderlichen Gesetze, das alle Völker umschließen wird, wobei Einer, Gott, der gemeinsame Lehrer und Herrscher sein wird“[3]). Den Unterschied zwischen diesem Reiche und den Staaten der Gegenwart bespricht Seneca: „Zwei Gemeinden (respublicas) wollen wir betrachten, die eine groß und wahrhaft allgemein, welche die Götter und die Menschen in sich befaßt, in der wir nicht auf diesen oder jenen Winkel blicken, sondern mit der Sonne die Landesgrenzen messen und eine andre Gemeinde, der uns die Geburt zugeteilt hat“[4]).

4. Die mangelhafte Auseinanderhaltung des Geistigen und des Materiellen bildet den Hauptschaden des stoischen Systems und verdirbt zumeist dessen Erkenntnislehre. Wenn die geistigen Daseinselemente nicht bestimmt von den materiellen abgesondert werden, so fehlt der geistigen Erkenntnis ein ihr eigenes Objekt, ein intelligibler Inhalt, und sie muß, bei allem Streben, sie festzuhalten, doch zu einer bloßen Verarbeitung der Sinneswahrnehmungen herabsinken; die Begriffe werden zu Zusammenfassungen der Eindrücke, zu subjektiven Gebilden ohne korrelates Objekt. „Die Stoiker lehren, daß die Ideeen unsere Gedanken sind“: *ἐννοήματα ἡμέτερα τὰς ἰδέας*[5]); der Nominalismus tritt an die Stelle der idealistischen Erklärung des Denkens.

---

[1]) Sen. Ep. 90, 5. Sext. Emp. adv. math. IX, 28. — [2]) Plut. de Al. M. fort. I, 6. — [3]) Cic. de rep. III, ap. Lact. Inst. IV, 8 vgl. oben §. 1, 6. — [4]) Sen. de otio 4, 1. — [5]) Plut. de plac. I, 10.

Im Einzelnen bewahrt die stoische Erkenntnislehre manches Altertümliche, so den Gedanken, daß Gleiches durch Gleiches erkannt werde. Poseidonios lehrte ähnlich wie Kanada, daß das Licht von dem lichtartigen Auge, die Stimme von dem luftartigen Gehöre, die Natur des Alls von dem ihr verwandten Logos ergriffen werde [1]). Dieses Ergreifen wurde mit dem schon von Philolaos gebrauchten Worte *καταλαμβάνειν* bezeichnet. Die Vorstellung nannte Zenon *τύπωσις ἐν ψυχῇ*, Abdruck in der Seele, und Kleanthes verglich sie mit dem Siegelabdrucke im Wachse [2]). Auch den Vergleich der Seele mit der Schreibtafel nahmen die Stoiker auf [3]). Es ist eine Annäherung an die Erkenntnislehre des Idealismus, wenn es heißt, das Wissen sei „ein Vermögen, die Phantasiebilder aufzunehmen, welches durch die Vernunft Festigkeit erhält und auf dem *τόνος* und der *δύναμις* beruht“: *ἕξις φαντασιῶν δεκτικη ἀμετάπτωτος ὑπὸ λόγου, ἥντινά φασιν ἐν τόνῳ καὶ δυνάμει κεῖσθαι* [4]). Hier bezeichnen *τόνος* und *δύναμις* das zu der Materie hinzutretende, gestaltende Daseinselement, auf dessen Erfassung somit das Wissen zurückgeführt wird, wie bei Pythagoras auf die Zahl, bei Platon und Aristoteles auf die *εἴδη*. Eine gleiche Annäherung ist es, wenn die Tafel der Seele nicht schlechthin leer gedacht wird, vielmehr „angeborene Begriffe“, *ἔμφυτοι προλήψεις*, und zwar die des Guten und Bösen zugelassen werden [5]); auch wenn die *πρόληψις* d. i. der Begriff, *φυσικὴ τοῦ καθόλου*, genannt [6]) und von einem *φυσικῶς νοεῖσθαι* des Gerechten und Guten gesprochen wird [7]), schwebt offenbar ein unmittelbares Innewerden der Begriffe vor, wie es Aristoteles durch den aktiven Intellekt erklärt.

Allein einen solchen Intellekt statuieren die Stoiker nicht, vielmehr soll bei ihnen die sinnliche Wahrnehmung alles enthalten, wenngleich noch nicht erfassen, was zur Sache gehört, und die Norm schon in sich tragen, nach der später die Begriffe gebildet werden:

---

1) Sext. Emp. adv. math. VII, 93, oben §. 11, 7. — 2) Diog. L. VII, 50; Sext. Emp. adv. math. VII, 228. — 3) Plut. de plac. IV 11. — 4) Stob. Ecl. eth. p. 565 Gaisf. — 5) Plut. de Stoic. rep. 17. — 6) Diog. L. VII, 54. — 7) Ib. 53.

comprehensio (πρόληψις) facta sensibus et vera illi (Zenoni) et fidelis videbatur: non quod omnia, quae essent in re, comprehenderet, sed quia nihil, quod cadere in eam posset, relinqueret, quodque natura quasi normam scientiae et principium sui dedisset, unde postea notiones rerum in animis imprimerentur [1]). Der Verstand, λόγος, werde, heißt es, erst durch Ansammlung der Wahrnehmungen und Vorstellungen gewonnen: συναθροίζεσθαι ἀπὸ τῶν αἰσθήσεων καὶ φαντασιῶν [2]).

Danach sind die Denkinhalte lediglich Produkte der menschlichen Denkthätigkeit, ohne ein korrespondierendes Reales: „Der Gedanke (ἐννόημα) ist ein Gebilde des Geistes (φάντασμα διανοίας) ohne Wesenheit und Beschaffenheit“ (οὔτε τὶ ὄν ουτε ποιόν) [3]); „Gebilde der Seele werden von den Alten Ideeen genannt, sie sind aber zu den Gedanken zu rechnen ... von ihnen sagen die stoischen Philosophen, daß sie keine Existenz haben (ἀνυπάρκτους εἶναι) und nur zu unsern Gedanken gehören“ [4]).

Mit der Preisgebung des gedanklichen Objektes, νοητόν, fällt aber auch der objektive Maßstab der Wahrheit weg. Der platonisch-aristotelischen Bestimmung: unsere Gedanken sind wahr, wenn sie der Sache und letztlich dem Gedanklichen in der Sache entsprechen [5]), ist der Boden weggezogen, und die Stoiker sind genötigt, nach einem Prüfungsmittel, κριτήριον, der Wahrheit auszuschauen. Als solches können sie nur Bestimmungen anführen, die vom Subjekt hergenommen sind: wahr ist, was mit Klarheit, ἐνάργεια, vorgestellt wird, oder was so wahrgenommen wird, daß es die Reflexion nicht umstürzen kann, ita (sensu) comprehensum, ut convelli ratione, non posset [6]), oder was Alle für wahr halten, also was zu den „allgemeinen Einsichten“, κοιναὶ ἔννοιαι, gehört, oder was der Weise für wahr hält, oder was durch eine Willensentscheidung, assensio

---

[1]) Cic. Acad. I, 11, 42. — [2]) Stob. Ecl. phys. p. 320. — [3]) Diog. L. VII, 61. — [4]) Stob. Ecl. phys. p. 127. Weitere Stellen bei Zeller a. a. O. IV³, S. 79². — [5]) Oben §. 26, 3 u. 36, 3. — [6]) Cic. Acad. I, 11, 41.

in nobis posita et voluntaria dafür erklärt wird [1]). Den Wert der objektiven Wahrheit betonten die Stoiker nachdrücklich gegenüber der Skepsis: ohne deren Erkenntnis sei kein Handeln nach festen Grundsätzen möglich, also keine sittliche Gesinnung [2]), allein ihr Nominalismus zwang sie, sich die Wahrheit wieder von dieser Gesinnung verbürgen zu lassen.

Die Wendung, nach der der Nominalismus den Namen hat, daß die Denkinhalte mit den Namen oder Wörtern identisch sind [3]), haben die Stoiker in dieser Form nicht, aber in der Form der Gleichsetzung von Denken und Sprechen, Dialektik und Rhetorik. Der Gedanke, *λόγος*, ist nach ihnen teils *ἐνδιάθετος*, „in der Brust eingeschlossen" teils *προφορικός*, ausgesprochen [4]); beide aber sind eines und dasselbe und die Dialektik hat von beiden zu handeln; sie ist die Kunst des *εὖ λέγειν*, welche das *ἀληθῆ καὶ προσήκοντα λέγειν*, das Aussprechen des Wahren und Angemessenen in sich schließt [5]). Die Dialektik und Rhetorik verglich Zenon mit der geschlossenen und der geöffneten Hand, weil die Redner breiter, die Dialektiker gedrängter sprächen [6]). Der Logik wandten die Stoiker Interesse zu und waren für deren Popularisierung thätig, allein sie fußen dabei durchaus auf Aristoteles; ihre Anschauung würde sie niemals auf eine Lehre von dem Denkinhalte haben führen können.

Wie die Stoiker dem Pantheismus verfallen, weil sie die gedanklichen Bindeglieder zwischen Gott und Welt vernachlässigen, so gleiten sie in den Nominalismus ab, weil sie auf das Objektivgedankliche als das Bindeglied, das *καλὸν ζυγόν* zwischen Erkennen und Sein nicht achthaben. Die nämliche Hintansetzung der idealen Mittelglieder schädigt nun auch ihre Ethik, welcher das Band zwischen Sittlichkeit und Natur, zwischen der höchsten Norm und den Unvollkommenheiten des Daseins abgeht, und die daher zwischen starrem Rigorismus und überhebendem Autonomismus hin und her schwankt.

---

[1]) Cic. Acad. I, 14, 40. — [2]) Plut. de Stoic. rep. 10; 47, 112; adv. Col. 26. — [3]) Oben §. 23, 2. — [4]) Heracl. Alleg. Hom. 72 u. f. — [5]) Alex. Aphr. Top. 3. — [6]) Zeller, a. a. O. S. 64.

5. Für die Ethik hätten die Stoiker einerseits an der politischen Theologie, welche sie würdigten, und andrerseits an dem Gesetzesbegriffe ihrer Gotteslehre feste Grundlagen gewinnen können. Allein in ihrer Zeit war das praktisch-religiöse Bewußtsein nicht mehr kraftvoll genug, um die *θεσμοί* in Sittengebote zu ververzweigen und Gemeinschaften des Glaubens und Lebens zu stiften, wie es vordem Pythagoras gethan. Den Gesetzesbegriff aber faßten die Stoiker zu abstrakt, als daß er eine gesetzhafte Sittenlehre hätte tragen können. Mit der Ablehnung der Vorbilder und Ideeen war auch die Spezialisierung des Gesetzes abgeschnitten; da man die gedanklichen Samenkräfte nicht zu Entelechieen gestaltete, so begab man sich auch des aristotelischen Mittelbegriffs zwischen dem Guten und der menschlichen Bethätigung; der stoische Nominalismus ließ zudem den Güterbegriff verkümmern, denn Güter als geistige Inhalte — *το ὀρεκτὸν νοητόν* — konnte man nicht anerkennen, wenn man das Intelligible überhaupt leugnete. So verschrumpften die Güter zu Eigenschaften, die Gesetzes- und Güterlehre zur Tugendlehre. Als Träger der Tugend blieb nur der Weise übrig, dessen Ideal auszuführen die stoische Ethik zu ihrer Hauptaufgabe macht.

Der Weise hat alle Tugend in und an sich, er ist das lebendige Maß der Erkenntnis; er allein ist frei, autonom, glückselig, schön, reich, bedürfnislos, Herr seines Lebens, zum Herrscher bestimmt, Freund und Priester der Götter, aber ohne Furcht vor Göttern wie vor Menschen[1]); ja er unterscheidet sich von den Göttern nur der Lebenszeit nach[2]); noch mehr: er übertrifft die Götter, denn diese sind dem Leiden entrückt (extra patientiam), er aber darüber hinaus (supra p.). Chrysipp lehrte: *ἀρετῇ οὐχ ὑπερέχειν τὸν Δία τοῦ Δίωνος*: „Zeus ist dem Weisen Dion an Tugend nicht überlegen und beide brauchen einander vermöge ihrer Weisheit, wenn einer in den Bannkreis des andern tritt" (*ὠφελεῖσθαι ὑπ' ἀλλήλων, σοφους ὄντας, ὅταν ἕτερος θατέρου τυγχάνῃ κινουμένου*). „Ein unglücklicher, kranker, verstümmelter Mensch, wenn er ein Weiser

1) Sen. Ep. 29, 12. — 2) Sen. de prov. 1, 5.

ist und seinem Leben ein Ende macht, steht an Seligkeit dem Zeus Soter gleich". Der weise Übermensch wird nun dadurch noch gesteigert, daß ihm die Unweisen, die Thoren zur Folie gegeben werden; sie sind unwissend, unfrei, Spielball des Geschicks, schlecht, ja geistesverstört: *πᾶς φαῦλος μαίνεται* [1]).

Trotz dieser Hyperbeln fehlt es dem Bilde des Weisen an bestimmtem Inhalte; es bleibt bei der leeren Bestimmung bewenden, daß der Weise sich selbst gleich bleibe: semper idem velle atque nolle [2]), wie schon Zenon das *ὁμολογουμένως ζῆν* als das Merkmal der Weisheit und Tugend bezeichnet hatte. Chrysipp fügte dieser Formel die Worte: *τῇ φύσει* zu: der Weise lebt in Übereinstimmung mit der Natur oder dem Gesetze der Welt [3]). So wird zur Ergänzung des autonomen Individuums, welches doch nicht endgültig als Prinzip der Sittlichkeit gelten kann, das abstrakte Gesetz herangezogen, ähnlich wie Kant nachmals dem sich selbst gebietenden Subjekt sein bestimmungsloses „Reich der Zwecke" zum Komplemente gab. Jenes Gesetz ist aber nicht von der gebietenden Gottheit vorgezeichnet, sondern es ist nur der Ausdruck des Weltgeschehens; das Sittengebot läuft also auf den Satz hinaus: Schließe dich dem Weltlaufe an. Was die alten Weisen in dem Spruche: *κοινὸς γίγνου* ausdrückten, wird hier zum alleinigen Prinzip erhoben. Die Allgemeinheit des Gesetzes wird aber in keiner Weise spezialisiert; weder die *νόμοι ἄγραφοι* noch die *θεσμοί* werden zur Ausfüllung des leeren Rahmens herangezogen. Ja manches, was den Älteren als göttliches Gesetz galt, wird der Willkür des autonomen Weisen geopfert; wenn die Stoiker den Selbstmord für erlaubt erklären, so heben sie das Verbot desselben auf, das die Orphiker auf die tiefe und fromme Anschauung gestützt hatten, daß die Menschen der Götter Besitz seien und kein Verfügungsrecht über sich hätten [4]). Ja vielfach kehrten sich die Stoiker gegen geheiligte Sitten: sie erklärten die Bestattung für überflüssig, Speise-

---

[1]) Stob. Ecl. eth. p. 563. — [2]) Sen. Ep. 20, 5. — [3]) Diog. L. VII, 87—89. — [4]) Plat. Phaed. p. 62 b.

gesetze für unbegründet, ja den Genuß von Menschenfleisch für zulässig [1]).

Damit steht der stoische Rigorismus in schreiendem Widerspruche und nicht minder das Prinzip von der Maßgabe der allgemeinen Ansicht. Der Rigorismus tritt immer ein, wo ein höchstes Gesetz als unmittelbarer Maßstab des Handelns angelegt wird, also bei abstrakter Fassung und steriler Behandlung des Gesetzesbegriffes; er treibt aber den Begriff des Weisen als die inkarnierte Sittlichkeit, als sein Komplement hervor, gerade wie umgekehrt der Autonomismus seine Ergänzung im leeren Gesetzesbegriffe sucht. Der Rigorismus ist nicht, wie er glauben machen möchte, eine Stärke der Ethik, sondern eine Schwäche, die in der Vernachlässigung der Mittelbegriffe ihren Grund hat; die echte, gesunde Ethik hat nicht nötig rigoros aufzutreten, weil ihr lebendiger Gesetzesbegriff gleichsehr das Gesetz dem Leben, wie das Leben dem Gesetze annähert.

---

1) Zeller a. a. O. III^3, S. 281.

§. 39.

Erneuerung der pythagoreisch-platonischen Theologie.

1. Wenn die Stoa mit einseitigem Anschluß an die pantheistischen Elemente der physischen Theologie Gott und Welt, Geist und Leib identifiziert und den Weisen vergöttert hatte, so legte eine andere, im letzten Jahrhunderte vor der christlichen Zeitrechnung auftretende, an Pythagoras und Platon anknüpfende Richtung gerade auf die göttliche Transzendenz und den Abstand der menschlichen Unvollkommenheit von dem höchsten Grunde des Seins und Erkennens das Hauptgewicht. Diese Richtung mag durch die Einseitigkeit des Stoizismus mitbedingt sein, da sich Immanenz- und Transzendenzlehre gegenseitig hervortreiben, allein der tiefere Grund ihres Auftretens lag in einem religiösen Bedürfnisse, das sich zu jener Zeit, man kann sagen, mit elementarer Gewalt in der alten Welt zu regen begann; ein Gottsuchen, ein Drang nach Überwindung der Welt, nach Versöhnung und Heiligung, ein Streben, die alten echten, reinen Elemente des Glaubens und der Gottesverehrung aus dem Gewirre der Mythen und Kulte herauszuarbeiten, die Hoffnung auf die Erfüllung alter Weissagungen von einem wie immer gearteten Gottesreiche [1]) machen sich allenthalben geltend, wie derartiges auch in der Gedankenbildung der späteren Stoiker, bei einem Seneca, Epiktet, Marc Aurel mitwirkt. Einem religiösen Denken dieser Art kamen die theistischen und idealistischen Elemente der physischen Theologie, zumal in der Ausgestaltung,

---

[1]) Tac. Hist. V, 13; Suet. Vesp. 4; Oct. 94 u. f. vgl. unten §. 47, 1.

welche sie durch Pythagoras und Platon erhalten hatten, fördernd entgegen. Aber es bedurfte einer Erneuerung der Lehre dieser großen Theologen, da sie sich nicht im Sinne und Geiste ihrer Urheber fortentwickelt, kaum in lebendiger Tradition erhalten hatte.

Die Pythagoreer hatten als religiöse Sodalität fortbestanden. Die Dichter der mittleren attischen Komödie schildern sie als Sonderlinge, die sich der Fleischkost enthalten, unblutige Opfer darbringen, sich schweigsamen Ernstes befleißigen[1]). Wenn es heißt, daß „die Tarentiner“ durch Spitzfindigkeiten: Antithesen, Definitionen (*πέρασι*) und Identifikationen (*παρισώμασι*) Unkundige in Verwirrung setzen[2]), so sind damit die Pythagoreer gemeint und es ergiebt sich daraus, daß sie die Dialektik pflegten; die abfälligen Ausdrücke des Komikers wird man nicht höher veranschlagen können, als die gleiche Verspottung von Sokrates bei Aristophanes. Cicero spricht von einem pythagoreischen Vortrage, den Cato gegen Ende des III. Jahrhunderts von Nearchos in Tarent gehört und welcher überlieferte Lehren des Archytas enthalten habe[3]), worin sich das Bestehen von Lehrtraditionen ausspricht. Den Anfang der hellenisierenden Poesie der Römer bildet die Übertragung pythagoreischer Sprüche durch Appius Claudius Cäcus um 300 v. Chr.[4]), welche ihm schwerlich auf dem Wege der Gelehrsamkeit, vielmehr als in Unteritalien fortlebendes Lehrgut zugekommen sein dürften.

Der Fortbestand pythagoreischer Traditionen schließt aber nicht die Fortdauer der Pflege der von dem großen Denker begründeten Spekulation ein; vielmehr heißt es ausdrücklich, daß die letzten Pythagoreer d. i. Philosophen dieser Richtung, und zwar Schüler des Philolaos und Eurytos, zur Zeit Platons und Aristoteles' gelebt, welche allein die ursprünglichen Lebensformen und Lehren (*ἤθη καὶ μαθήματα*) bewahrt hätten[5]). Die Erben des philo-

[1]) Zeller a. a. O. V³, S. 79f. — [2]) Diog. L. VIII, 76. — [3]) Cic. Cat. 12, 30 ebenso Plut. Cato maj. 2. — [4]) Mommsen, Römische Geschichte I, B. 2, Kap. 9. — [5]) Diodor. XV, 76; Aristox. ap. Iambl. vit. Pyth. 251.

sophischen Lehrgutes waren die Platoniker, zumal Speusippos und Xenokrates, geworden, zudem die Mathematiker, Astronomen, Musiktheoretiker, in denen noch Funken von pythagoreischem Geiste fortlebten.

Die Fortführung der platonischen Lehre erleidet zwar eine derartige Unterbrechung nicht, da sich vielmehr die Succession der Scholarchen der Akademie bis zur Schließung der Philosophenschulen durch Justinian verfolgen läßt [1]), aber die sogenannte mittlere Akademie unter Arkesilaos um 250 und Karneades um 155 v. Chr. nimmt eine skeptische Richtung, mehr auf Bekämpfung der Stoa als auf Reinerhaltung der Tradition bedacht. Zwar wandte Arkesilaos das skeptische Verfahren nur zur Vorbereitung und Prüfung der Schüler an und teilte den dabei Bewährten die platonische Lehre mit [2]), aber Karneades erklärte das Wissen für unmöglich und nur die Wahrscheinlichkeit für erreichbar. Es tritt darin der subjektivistische Zug, der die platonische Erkenntnislehre gefährdet [3]), heraus, also eine Schwäche des Systems, die freilich die Schwächlichkeit jener Epigonen nicht entschuldigt. Platonisches Lehrgut, theologisches und philosophisches, blieb trotzdem erhalten, wenngleich dies mehr der Pietät als dem Verständnisse zu danken war. Die dritte Akademie unter Philon von Larissa und Antiochos von Askalon, beide Zeitgenossen und Lehrer Ciceros, lenkt zu ernsterer Behandlung der Doktrin zurück, indem sie in der Tugend die Bürgschaft für die Möglichkeit des Wissens findet; jedoch ist auch sie noch ohne Verständnis für die religiösen und theologischen Grundlagen des Platonismus.

Eine Erneuerung auf diesem Grunde wird erst von den Männern vorgenommen, welche, den Zusammenhang von Platon und Pythagoras betonend, wieder zu den Wurzeln des Systems vordringen und unter denen Plutarch von Chäroneia die hervorragendste Stelle einnimmt. Ihre Bestrebungen berühren sich

[1]) Zumpt, Abhandl. der Ak. d. W. zu Berlin 1842. Phil.-hist. Abt. S. 27 bis 119. Berlin 1844. — [2]) Sext. Emp. hyp. Pyrr. I, 234 sq. — [3]) Oben §. 29, 4.

mit denen der sogenannten Neupythagoreer: P. Nigidius Figulus, den Sextiern, Apollonios, Moderatus, Numenios u. A.

Die Theologen dieser Richtung hatten mehr Beruf als die Stoiker, die ererbten Glaubenskreise zu pflegen und spekulativ zu bearbeiten; sie überblickten dieselben weiterschauend und hatten bessere Leitbegriffe als jene; es lebt bei ihnen der universale Zug der pythagoreisch-platonischen Weisheit wieder auf, der über das griechische Wesen auf die Überlieferungen und Glaubenslehren andrer Völker hinweist. Er wurde durch die mannigfaltige Berührung der Nationalitäten, welche das makedonische und römische Weltreich gestiftet hatten, unterstützt. Man nahm Anschauungen aus barbarischen Glaubenskreisen auf und Barbaren reihten sich dem Kreise dieser Theologen ein: Ägypter, Juden, Syrer, Römer, Etrusker u. A. Es bildete sich ein Gemeingut religiös-spekulativer Anschauungen, welches bis zur Schließung der Philosophenschulen durch Justinian fortlebte. Auch die eigenartigen Gedankenbildungen, welche in jenem Zeitraume auftreten, haben die pythagoreisch-platonische Theologie und Philosophie zur Unterlage: die jüdisch-hellenistische Mystik Philons, die Socialphilosophie der Römer und der Neuplatonismus. Für die Fortbildung des Idealismus kommen alle genannten Denkrichtungen in Betracht; den Ausgangspunkt der Besprechung bildet dabei zweckentsprechend die gemeinsame Grundlage.

2. In einem Fragmente von Apollonios von Tyana in Kappadokien, der im ersten Jahrhunderte unserer Zeitrechnung lebte und wegen der Strenge seines Lebens und wegen seiner Kenntnis der geheimen Wissenschaften, die er in Ägypten, Babylon, Persien und Arabien erworben, berühmt war, wird die Geistigkeit und Überweltlichkeit Gottes mit den Worten dargelegt: „Nur einzig und allein so wird der Mensch das Göttliche in gebührender Weise verehren und dessen Gnade und Wohlwollen erlangen: er bringe dem Gotte, den wir den ersten nennen, der einig und überweltlich (κεχωρισμένος) ist, durch den wir erst die andern zu erkennen vermögen, keine Erstlingsgabe dar, zünde ihm kein Opfer-

feuer an und weihe ihm keinen Sinnengegenstand; denn Gott bedarf solcher Darbringung nicht, nicht einmal von höheren Wesen, als wir sind; es giebt auch kein Gewächs, wie deren die Erde von Anbeginn hervorgebracht, kein Tier, das auf ihr oder in der Luft lebt, welchem nicht Unreinheit (*μίασμα*) anhaftete; nur das vollkräftige Wort (*κρείττων λόγος*), ich meine das innere, welches nicht durch den Mund geht, diene der Andacht, und von dem edelsten aller Wesen möge das Edelste in uns das Gute erflehen: dies ist aber der Geist, der keines Werkzeuges bedarf“ [1]).

Über das Vordringen des menschlichen Geistes zur Erkenntnis des göttlichen sagt Numenios aus Apamea in Syrien, in seiner Muttersprache Benchodesch genannt [2]), gegen Ende des II. Jahrhunderts n. Chr. in dem Buche „über das Gute“, worunter er wie Platon Gott versteht: „Die Körper vermögen wir aus ihrer Ähnlichkeit und auf Grund der in den Erscheinungen liegenden Merkmale (*γνωρίσματα*) zu erkennen, das Gute aber kann unmöglich nach seiner Erscheinung oder seiner Ähnlichkeit mit einem Sinnendinge begriffen werden. Es ist mit ihm, wie mit einem Boote, das allein und einsam auf dem Meere fährt, oft von den Wogen verdeckt, so daß, wer es von einer Warte aus verfolgt, das Schifflein, so scharf er auch späht, immer nur auf Augenblicke sehen kann: so muß man sich weit von der Sinnenwelt entfernen und mit dem Guten verkehren, allein mit ihm allein, da wo kein Mensch hinkommt, kein Wesen, kein Körper, groß oder klein, wo nichts ist als unaussprechliche, unbeschreibliche, tiefe, göttliche Einsamkeit; da enthüllt sich des Guten Leben und Weben und Herrlichkeit (*ἤθη διατριβαί τε καὶ ἀγλαΐαι*); es selbst aber ist im Frieden, huldreich in seiner Einsamkeit, das gnadenvoll Waltende, hoch über aller Wesenheit“ (*ἐν εὐμενείᾳ τὸ ἔρημον, τὸ ἡγεμονικὸν ἵλεων, ἐποχούμενον τῇ οὐσίᾳ*) [3]).

So hatte die Mystik seit Platon nicht mehr gesprochen;

---

[1]) Eus. Praep. Ev. IV, 13. — [2]) Creuzer in seiner Pariser Plotinausgabe Prol. p. XVI. — [3]) Eus. Praep. ev. XI, 2.

von der Höhe dieser Intuitionen angesehen, erscheint die stoische Immanenzlehre trocken und armselig, die akademische Skepsis kleinlich und wie ein kläglicher Abfall. Daß Numenios von der Weisheit der Inder mit größter Achtung spricht, befremdet nicht; der Sprache ihrer Upanischaden kommt er nahe genug. Er kannte aber auch das alte Testament und von ihm stammt das Wort über Platon, dieser sei der attisch-redende Moses, *Μωυσῆς ἀττικίζων*[1]). Aber als den Sammelpunkt aller alten Weisheit sah er die pythagoreische Lehre an, wie er auch *ὁ Πυθαγόρειος* genannt wurde[2]).

Das selige Gute, dessen Reich der ewige Friede ist, gilt nun dieser Mystik als der noch über den Demiurgen hinausliegende Urgrund. Numenios nennt es den Urvater, *πάππος*, den Demiurgen aber seinen innengeborenen Sohn, *ἔγγονος*, und die Welt dessen Sprößling, *ἀπόγονος*, „in erhabener Sprache" *τραγῳδῶν*, wie Proklos bemerkt, mit anderem Ausdrucke aber: Vater, Schöpfer, Geschöpf: *πατήρ*, *ποιητής*, *ποίημα*, oder erster, zweiter und dritter Gott[3]). „Der erste Gott", heißt es, „ist König, nicht aber Vollbringer von Werken, der zweite ist der Gebieter, der die Welt durchwandelt (*δι' οὐρανοῦ ἰών*); von ihm haben die Menschen ihren Ausgang (*στόλος*) genommen, als der Geist (*νοῦς*) bei dem göttlichen Wandeln denen zugesandt wurde, die Anteil daran zu haben bestimmt waren; blickt er auf uns und wendet sich uns zu, so wird uns das Dasein, und das Körperliche erhält Leben durch die Gottesstrahlen von obenher (*θεοῦ ἀκροβολισμοῖς*); wendet er sich zu seiner Warte zurück, so erlischt Alles, der Geist aber kehrt zum Genusse seines seligen Lebens zurück". Die göttlichen Gaben gleichen der Wissenschaft und dem Lichte, sie bereichern den Empfangenden, aber machen den Spendenden nicht ärmer. „So ist es mit dem Wesen und der Natur des Erkennbaren: sie sind das Nämliche in dem spendenden Gotte und bei mir und dir, den

[1]) Clem. Al. Strom. I, p. 148; vgl. Orig. c. Cels. I, 15 und IV, 51. — [2]) Eus. Praep. ev. IX, 7. Orig. c. Cels IV, p. 198 ed. Spenc. — [3]) Procl. in Plat. Tim. II, p. 93.

Empfangenden. So sagte Platon, daß die Weisheit durch Prometheus zu den Menschen mit dem hellsten Feuerschein gekommen sei."

Die Charakteristik der Formen der Gottheit wird in Folgendem gegeben: „Der erste Gott ist unentwegt (ἑστώς), der zweite in Bewegung (κινούμενος); das Reich des ersten ist das Gedankliche (νοητά), das des zweiten das Gedankliche und Wahrnehmbare (αἰσθητά). Wundere dich nicht darüber, du wirst noch Wunderbareres hören: ich setze an die Stelle jener Bewegung, die dem zweiten Gotte zukommt, die Unentwegtheit des ersten als eine Urbewegung (κίνησιν σύμφυτον), von der die Ordnung der Welt, der ewige Bestand und das Heil (σωτηρία) sich über das All ergießt" (ἀναχεῖται) [1]).

Diese Gotteslehre betrachtet Numenios als die platonische und er bringt beide Anschauungen folgendermaßen in Einklang: „Da Platon sich sagte, daß nur der schaffende Gott den Menschen verständlich, jener aber, den wir den Urgeist nennen (πρῶτον νοῦν, ὅστις καλεῖται), gänzlich unbekannt sei, so sprach er in diesem Sinne, als wollte er sagen: Was ihr, Menschenkinder, den Geist nennt, ist nicht der Urgeist, sondern vor ihm ist ein andrer, ehrwürdigerer und göttlicherer Geist. Wie ein Steuermann, der auf der weiten See fährt, auf dem hohen Steuerbord sitzend, das Schiff lenkt, aber Auge und Geist nach oben richtet und seinen Weg durch das Meer da unten am Himmel droben sucht, so waltet der Schöpfer über dem Weltstoff, über ihm wie über einem Schiffe und dem Meere thronend, und bindet ihn durch die Harmonie, seiner Zersplitterung wehrend, und lenkt das Steuer nach den Ideeen (ταῖς ἰδέαις οἰακίζων), indem er auf den Himmel blickt, das ist: den höchsten Gott anschaut, und er gewinnt die Richtlinie durch diesen Aufblick, die treibende Gewalt aber aus seiner eigenen Kraft" (λαμβάνει τὸ μὲν κριτικὸν ἀπὸ τῆς θεωρίας, τὸ δὲ ὁρμητικὸν ἀπο τῆς ἐφέσεως) [2]).

So beredt diese Darlegung ist, so kann sie doch nicht über-

---

[1]) Eus. Praep. ev. XI, 18. p. 537 Vig. — [2]) Ib. p. 539.

zeugen, daß das Theologem von den drei Göttern sich mit der im Timäos angedeuteten Lehre deckt. In dieser steht der Demiurg an der Spitze der Reihe und ist im Range nicht geringer als der *νοητὸς θεός*, das intelligible Vorbild der Welt [1]). Er ist Schöpfer und waltender König, Werke vollbringend, Gesetze aufstellend. Daß er dabei in das endliche Dasein eingreift und damit in Berührung tritt, giebt Platon keinen Anstoß; die Materie gilt ihm wohl als unvollkommen und selbst als Quelle des Schlechten, aber doch nicht als unrein und befleckend in dem Sinne, daß die höchste Gottheit außer Berührung mit ihr gedacht werden müßte.

Diese Anschauung ist aber bei den hellenistischen Theologen maßgebend; auch Apollonios sieht die Sinnendinge mit einem Miasma behaftet; in gleichem Sinne äußert sich Plutarch: „Das Seiende muß Eines sein, wie das Eine das Seiende ist; das Anderssein (*ἑτερότης*) läuft, von dem Seienden sich scheidend, in das Werden des Nichtseienden aus (*ἐξίσταται*) . . . Das Eine aber ist lauter und rein, die Anmischung eines Andern ist Befleckung (*μιασμός*), wie Homer sagt, daß das Elfenbein beim Färben befleckt wird (*μιαίνεσθαι*) und die Färber behaupten, daß gemischte Farben sich aufheben (*φθείρεσθαι*) und die Mischung Aufhebung (*φθορά*) nennen; so kommt dem Unvergänglichen und Reinen zu, daß es Eines und ungemischt (*ἄκρατον*) sei“ [2]). Bei Philon, dem Juden, tritt der Logos zwischen Gott und die Materie, um beide der Berührung zu entheben [3]). Die Gestalt des Demiurgen verblaßt bei dieser Anschauung, damit aber zugleich die des Weltgesetzgebers: das gesetzhafte Element der Religion tritt gegen das mystische zurück. Das Innenleben der Urgottheit, das letzte höchste Vorbild der Bewegung des Demiurgen ist zwar reicher als das „Denken des Denkens“ bei Aristoteles, aber die Abkehrung derselben von der Welt ist beiden Anschauungen gemein. Den vollen Gegensatz aber bildet diese Ansicht zu der stoischen, nach

---

[1]) Oben §. 28, 4. — [2]) Plut. de *EI* apud Delph. 19. — [3]) Unten §. 40.

welcher das Göttliche von Haus aus im Stoffe wohnt, während es bei diesen Theologen nur durch eine Selbstentäußerung sich dazu herabläßt.

3. Zwischen der unentwegten Einheit Gottes und dem Weltumtriebe liegen einerseits die Sternenwelt, andrerseits die Welt der Vorbilder: die Urzahlen und Ideeen und endlich die Dämonenwelt.

„Was“, sagt Plutarch, „am Himmel und an den Gestirnen von göttlichen Gedanken, Vorbildern und Ausflüssen (*λόγοι καὶ εἴδη καὶ ἀπόῤῥοιαι*) vor uns liegt, beharrt; was aber davon unter die leidensfähigen Wesen (*παθητικά*) aufgeteilt ist, auf Erde und Meer, an Pflanzen und Tiere, das löst sich auf, vergeht, sinkt ins Grab und lebt wieder auf in neuen Geburten“ [1]). In dem schönen Gleichnisse, das wir aus Numenios anführten, wurden die Ideeen, nach denen der Demiurg schafft, mit den Sternbildern verglichen, die dem Seemann den Weg vorzeichnen; es klingt darin die alte Intuition an, daß am Himmel alles Irdische vorgebildet ist [2]) und so die Ideeen gewissermaßen eine Sternenschrift sind.

Die vorbildenden Zahlen bespricht Nikomachos von Gerasa in Arabien, um 150 n. Chr. Er setzt sie in den Geist des Demiurgen: die Zahlengeheimnisse bestehen vor den Dingen, *ἐν τῇ τοῦ τεχνίτου θεοῦ διανοίᾳ*, vor allem andern als kosmischer, vorbildlicher Gedanke, *λόγος τις κοσμικὸς, ἢ παραδειγματικός* [3]). „Alles“, heißt es, „was in kunstvollem Hervorgange von der Natur in der Welt gestaltet ist, scheint im Einzelnen und im Ganzen von der Vorsehung und dem Schöpfergeiste nach der Zahl gegliedert und geordnet zu sein, die von Anbeginn als Vorbild diente, wie eine Vorzeichnung (*προχάραγμα*), indem sie vorher im Geiste des weltschaffenden Gottes bestand, gedanklich und einzig, ohne jeden Stoff, die wahre und ewige Substanz (*οὐσία*) bildend, nach der, wie nach einem künstlerischen Gedanken, all' dieses

---

1) Plut. de Is. 59. — 2) Oben §. 5, 3 g. E. — 3) Nic. Inst. arithm. 4 p. 72 ed. Ast.

vollendet werden sollte: Zeit, Bewegung, Himmel, Gestirne und die verschiedensten Entwicklungen" (ἐξελιγμοί) [1]).

Der idealistische Grundgedanke, daß das Prinzip Sein und Erkennen binden muß, ist diesen Denkern durchweg geläufig; Numenios spricht in der vorher angeführten Stelle von der Identität der Natur der Dinge in dem sie herstellenden Gottesdenken und in der Erkenntnis der Menschen. Nikomachos nennt die Zahl, im Anschluß an das oben Angeführte ἐπιστημονικός: wissengebend. Plutarch findet in dem Gedanklichen in den Dingen, dem νοητόν, den Grund dafür, den νοῦς als eine besondere, mit der Seele nicht identische Kraft anzunehmen [2]). Das Ergreifen des Gedanklichen durch das denkende Erkennen (νόησις) vergleicht er mit einem Aufblitzen: „Das Erkennen des Gedanklichen, Reinen und Hehren leuchtet in der Seele auf wie ein Blitz und gewährt ihr auf einen Augenblick Berührung und Anschauung desselben." [3]).

Die Intuition von der Weltharmonie berührt mehrfach Maximus von Tyros, ein philosophierender Rhetor zur Zeit der Antonine. Er sagt, Hesiod meine, wenn er vom Gesange der Musen spreche, dasselbe was Pythagoras mit seiner Himmelsmusik wollte [4]).

„Sei überzeugt", sagt er an andrer Stelle, „daß das All die Harmonie eines Musikinstrumentes und Gott der Künstler ist; die Harmonie geht von ihm aus, durchdringt die Luft, die Erde, das Meer und senkt sich auf die Lebewesen und Pflanzen nieder; sie schlichtet den Streit, der in der Menge der ungleichen Wesen waltet; die Harmonie des Chorführers (κορυφαία ἁρμονία) geht so in die Polyphonie des ganzen Chores über und bewältigt dessen Mißklänge" [5]).

Plutarch sagt in seiner an Aufschlüssen über die kosmische Auffassung der Musik reichen Abhandlung „über die Psychogonie in Platons Timäos": „Die alten Theologen, welche die ältesten Philosophen waren, gaben den Götterbildern Musikinstrumente in die

[1]) Nic. Inst. arithm. p. 74. — [2]) Oben §. 31, 4. — [3]) Plut. de Is. 78. — [4]) Max. Tyr. Diss. 17, 5; oben §. 2, 3. — [5]) Ib. 19, 3.

Hand, nicht weil sie meinten, daß diese auf der Lyra oder der Flöte spielten, sondern weil sie glaubten, daß nichts so sehr den Göttern eigen, als Harmonie und Symphonie“.... Es ist wohl glaublich, daß die Körpermasse der Sterne, die Abstände ihrer Sphären, die Geschwindigkeit ihres Umlaufes eine Einstimmung unter einander und zum Ganzen zeigen, wie musikalische Instrumente, wenngleich uns die Maßzahlen (*τὸ ποσὸν τοῦ μετρίου*) unbekannt sind.

Jenen Verhältnissen und Zahlen, welche der Demiurg anwandte, dankt die Weltseele den Einklang und die Harmonie (*ἐμμέλειαν καὶ ἁρμονίαν*), „vermöge deren sie den Himmel, den sie belebt, mit unzähligen Göttern ausstattet und die irdischen Dinge in Jahreszeiten und Perioden auf das schönste und herrlichste, Leben und Heil spendend, gestaltet“ [1]).

Diese und verwandte Äußerungen der Alten waren es, welche nach Jahrhunderten einem Kepler die Anregung gaben, nach einem die Distanzen und Umlaufszeiten der Himmelskörper regelnden Gesetze zu forschen, wobei er auch phantastische Kombinationen nicht verschmähte, durch welche hindurch er den Weg zu seinem mysterium cosmographicum nahm, einem Funde echt pythagoreischer Intuition [2]). —

Der Vorzeit folgend, dachten diese Theologen den weiten Abstand zwischen Gott und den Menschen, teils durch die geschaffenen Götter oder die Gestirne und die Elemente, teils durch die die Menschen leitenden und schützenden Dämonen einigermaßen überbrückt. Plutarch sagt: „Diejenigen, welche entdeckt haben, daß ein Geschlecht der Dämonen zwischen Menschen und Göttern in der Mitte steht und beide verbindet und in Zusammenhang erhält, haben mehr und größere Schwierigkeiten gelöst als Platon“ [3]). Über das Dämonium des Sokrates hat Plutarch eine eigene Abhandlung, in der die einschlägigen Theologeme besprochen werden, geschrieben. Der Glaube der Römer an die Genien kam diesen

---

[1]) Plut. de an. procr. 33 fin. — [2]) Das Nähere in Abschnitt XIII. — [3]) Plut. de def. or. 10.

Anschauungen entgegen. Apulejus aus Madaura in Numidien, geboren um 130 n. Chr., der auch die Lehre Platons darstellte, handelt in der Schrift de deo Socratis von jenem Thema ebenfalls. Bei Nikomachos finden wir die erste Spur der Aufnahme der jüdischen Lehre von den Engeln, die nachmals den Neuplatonikern geläufig wurde; doch wird, seltsamerweise, das Wort aus dem Namen der Athene *Ἀγελεία* d. i. die Göttin der *ἀγέλαι ἀστρικαί*, der himmlischen Herden erklärt; durch Einschiebung von *γ* seien die Namen *ἄγγελοι* und *ἀρχάγγελοι* für die sieben Gestirngeister entstanden [1]). Aber auch ägyptischer und chaldäischer Aberglaube gab seinen Beitrag zu diesem Lehrstücke. Wenn Plutarch den Verkehr mit dem Schutzgeiste nur durch ein inneres Hören vermittelt denkt, spricht Apulejus von dessen sichtbarem Erscheinen und spielt bei Apollonios wie bei den Neuplatonikern die Geisterbeschwörung hinein.

4. In der Ethik war das mystisch-asketische Moment das vorschlagende. Als Mittel zur Vervollkommnung galt die Abwendung von allem Sinnlichen, Armut, Enthaltsamkeit. Apollonios, der den Neupythagoreern als Ideal des Weisen galt und in diesem Sinne von Philostratos ein biographisches Denkmal erhielt, entsagte dem Fleisch- und Weingenusse und lebte ehelos [2]). Er sagte zum Kaiser Vespasian: „Dächten Alle wie Du, so stünde es gut mit der Philosophie und der Armut: die Philosophie wäre unbestochen und die Armut freiwillig.“ Ein der Gottesverehrung und Weisheit gewidmetes Leben entbindet Kräfte der menschlichen Natur, die sie über das Irdische hinausheben, erschließt geheime Kenntnis und macht Wunder wirken [3]). Doch haben wir Apollonios nicht als Muni zu denken, vielmehr wandert er von Tempel zu Tempel, um alle Gottheiten zu verehren; am höchsten aber stand ihm und seinem Kreise das pythagoreische Ritual: „was Pythagoras vorgeschrieben, galt für Gesetz und Gottesgebot“ [4]). Apollonios' Schrift über

---

1) Nic. in Theol. ar. p. 43 ed. Ast. — 2) Phil. Vi. Ap. I, 8; 15 f. u. f. — 3) Ib. VII, 32; 14; VI, 11; IV, 25 u. 45 u. f. — 4) Ib. I, 1.

die Opfer, περὶ θυσιῶν, konnte man „in vielen Tempeln, Städten und Häusern weiser Männer“ finden. Die gesetzhafte Religionsübung anderer Völker betrachtete man mit Ehrfurcht; so die Strenge, mit der die Inder den Dharma halten und den Veda üben; auch die Achtung vor dem jüdischen Gesetze fand bei Numenios ihren Ausdruck. Doch fand auch der heimische Kultus wegen seiner Schönheit Anwälte; so an Maximus von Tyros, welcher sagt: „Bei den Griechen ist es Gesetz, die Götter zu ehren mit dem Schönsten auf Erden, mit reinem Stoffe, in menschlicher Form, mit aller Sorgfalt der Kunst“ [1]).

Wie schon die Stoiker, so legten auch diese Theologen auf die Übereinstimmung der Völker im Glauben und in der Religionsübung Gewicht und schlossen daraus auf die Begründung der Religion in der menschlichen Natur. Besonders bei Plutarch kehrt diese Betrachtung oft wieder. Es giebt nicht barbarische und hellenische, südländische und nordische Götter, sondern nur eine Vernunft, eine Vorsehung und Mächte, die ihr dienen, aber sie werden hier so, dort anders genannt [2]). „Wer die Herrschaft der Götter fürchtet, wohin sollte er auswandern, wohin fliehen, wo würde er ein Land ohne Gott finden, wo ein Meer; in welchen Teil der Welt müßtest du, Unseliger, hinabsteigen, um zu wähnen, Gott entflohen zu sein“ [3])? „Du magst Gemeinden ohne Mauern, ohne Schriftkenntnis, ohne Könige, ohne Häuser, ohne Besitz, die kein Geld nötig haben, keine Theater und Ringschulen kennen, finden, aber eine Gemeinde ohne Heiligtum, ohne Gott, ohne Gebet, ohne Eid, ohne Weissagung, ohne Bitt- und Sühnopfer hat noch Niemand gesehen und wird auch Niemand sehen; ich glaube, daß man eher ohne Grund und Boden eine Stadt gründen kann, als daß eine entstehen oder bestehen kann, wenn ihr der Glaube an die Götter fehlt“ [4]).

---

[1]) Max. Tyr. Diss. 8, 3. — [2]) De Is. 67. Der Wortlaut der Stelle oben, §. 1, 3. — [3]) De superst 4; vgl. Xen. Anab. II, 5, 7 und Ps. 138, 8 f. — [4]) Adv Col. 31.

Der Verkehr von Angehörigen verschiedener Nationen und der einheitliche Beziehungspunkt, den die pythagoreisch-platonische Weisheit für den Austausch der religiösen Anschauungen gewährte, ließen Übereinstimmungen in Brauch und Glauben allenthalben hervortreten. So erzählt Plutarch, daß ein Etrusker namens Lucius, ein Schüler von Moderatus von Gades, über die Verwandtschaft pythagoreischer und etruskischer Lehren und Sitten Betrachtungen angestellt habe [1]) und ein nicht weiter bekannter Castor Römisches und Pythagoreisches in Beziehung setzte (*συνοικειῶν*) [2]).

Die Quelle aller den Menschen gewordenen Gotteserkenntnis ist nun die göttliche Weisheit und Offenbarung: „Der Mensch", sagt Plutarch, „kann nichts Größeres empfangen und Gott nichts Höheres (*σεμνότερον*) gewähren, als die Wahrheit; auch was sonst der Mensch bedarf, spendet ihm Gott, die Wahrheit aber als das ihm selber teure Gut; denn nicht Donner und Blitz bezeugt die Erhabenheit des Göttlichen, sondern Erkenntnis und Einsicht... Die Seligkeit des ewigen Daseins Gottes besteht darin, erkennend die Wirklichkeit zu ergreifen; wird dies weggedacht, so ist die Unsterblichkeit nicht mehr Leben, sondern nur noch Zeit. Deshalb ist das Trachten nach Wahrheit ein Hinstreben zur Göttlichkeit (*θειότητος ὄρεξις*), zumal nach der Glaubenswahrheit, die im Erlernen und Erforschen des Heiligen ergriffen wird und mehr als Sühnung und Tempeldienst ein Werk der Frömmigkeit ist": *μάλιστα δὲ τῆς περὶ θεῶν ἔφεσις, ὥσπερ ἀνάληψιν ἱερῶν τὴν μάθησιν ἔχουσα καὶ τὴν ζήτησιν, ἁγνείας τε πάσης καὶ νεωκορίας ἔργον ὁσιώτερον* [3]).

Die Offenbarung dieser Wahrheiten ist aber vor Alters erfolgt und wird kenntlich daran, daß „ihr Anfang unbestimmbar, ihre Gewißheit aber fest und unerschütterlich ist und daß sie in Überlieferungen, Eingebungen, Weihekulten und Opferbräuchen bei

---

[1]) Plut. Quaest. conv. VIII, 7, 6. — [2]) Plut. Quaest. Rom. 10. — [3]) De Is. 1. Brugsch, Religion und Mythologie der Ägypter I, S. 92, vergleicht damit eine Tempelinschrift zu Edfu.

Hellenen und Barbaren allenthalben verbreitet ist“ [1]). Darum ist es „für das königlichste Geschäft zu halten, der Lehren der Alten so viel als möglich zu gedenken und sie zur Hand zu nehmen“ [2]). Am alten Glauben darf nicht gerüttelt werden, weil er eine geschlossene Einheit bildet: „Es genüge der väterliche alte Glaube (*πίστις*), der überzeugender ist, als jede Bürgschaft, die man nennen und finden könnte, selbst wenn man den Gipfel des Menschenwitzes erstiege; er ist der Sitz und die Grundlage der Gottesverehrung, gelegt für Alle, und wenn seine Festigkeit und Autorität (*τὸ βέβαιον αὐτῆς καὶ νενομισμένον*) in einem Punkte in Frage gestellt und erschüttert wird, so wird Alles unsicher und fraglich“ [3]).

Die Form, in welcher die Ältesten ihre Erkenntnis der göttlichen Dinge niederlegten, ist die des Mythus. Diese wurzelhaften Mythen sind zu unterscheiden von den „Fabeleien und leeren Gebilden, welche die Dichter und Logographen gleich den Spinnen aus sich selbst und ohne Unterlage herausspinnen und weben.“ Wie der Regenbogen von den Mathematikern als ein bunter Widerschein des Sonnenlichtes auf der Wolke erklärt wird, so ist der Mythus der Wiederschein eines Gedankens, dessen Sinn sich an einem fremden Stoffe bricht“: *ὁ μῦθος λόγου τινὸς ἔμφασίς ἐστιν ἀνακλῶντος ἐπ᾽ ἄλλα τὴν διάνοιαν* [4]).

Die Dichtung, welche dieser Mythenbildung konform ist, ist die Vorläuferin der Philosophie: „Es sind Lehren von den Göttern, welche von obenher ihren Ausgang nehmend, durch die ganze Philosophie durchgehen“: *αἱ περὶ θεῶν δόξαι ἀρχόμεναι ἄνωθεν διὰ πάσης φιλοσοφίας ἦλθον* [5]); die Dichter haben in Götternamen dasselbe ausgedrückt, was die Philosophen als Lehren, *λόγοι*, hinstellten [6]). „Was ist die Dichtkunst anderes als eine Philosophie, der Zeit nach alt, der Form nach metrisch, dem Sinne nach (*γνώμη*) mythologisch? und was ist die Philosophie anderes als

[1]) De Is. 45, oben §. 1, 4 a. E. — [2]) Adv. Col. 1; vgl. Ps. 43, 2; 76, 6; 142, 5. — [3]) Amatorius 13. — [4]) De Is. 20. — [5]) Max. Tyr. Diss. 10, 3; vgl. Plut. de Is. 45, oben §. 1, 4 a. E. — [6]) Max. Tyr. Diss. 10, 8.

eine Dichtkunst, der Zeit nach jünger, der Form nach ungebundener, dem Sinne nach deutlicher" [1])?

Auch die Philosophie hat das Recht, sich stellenweise der Mythen zu bedienen: „Die Philosophen", sagt Macrobius, ein Altertumsforscher des V. Jahrhunderts n. Chr., in seiner Erklärung des ciceronischen Somnium Scipionis, „verwenden Mythen (fabulosa), wenn sie von der Seele, von den Mächten der Luft und des Äthers, von den übrigen Göttern sprechen. Wenn aber die Darstellung sich zu dem höchsten und obersten aller Götter, der bei den Griechen *τἀγαθόν* und *πρῶτον αἴτιον* genannt wird, aufzuschwingen wagt, oder zu dem Geiste (ad mentem), welchen die Griechen *Νοῦς* nennen und der, aus dem höchsten Gotte geboren und hervorgegangen, die Urbilder der Dinge (originales rerum species), *ἰδέαι*, genannt, in sich schließt, wenn sie von dem höchsten Gotte und dem Geiste reden, dann lassen sie die Mythen beiseite; wenn sie aber über solche Dinge etwas auszusagen versuchen, die über die Kräfte nicht bloß der Sprache, sondern auch des menschlichen Denkens hinausgehen, so nehmen sie ihre Zuflucht zu Gleichnissen und Beispielen (similitudines et exempla); so Platon, der, wo es ihn drängt, von dem Guten zu sprechen, zwar dessen Wesen nicht zu nennen wagt, da er weiß, daß dem Menschen das Wissen davon nicht verliehen ist, der aber doch in der Sinnenwelt etwas jenem Ähnliches auffindet: die Sonne und durch das von ihr genommene Gleichnis sich den Weg zum Aufschwunge der Betrachtung, zu dem Unfaßbaren bahnt. Darum hat auch die Vorzeit jenem Gotte kein Kultusbild gesetzt, während sie den andern solche aufstellte, weil der höchste Gott und der aus ihm geborene Geist höher als die Seele und über die Natur hinaus ist" (sicut ultra animam ita supra naturam) [2]).

So nimmt bei diesen Theologen die Betrachtung der göttlichen Dinge die Wendung zu Untersuchungen über die Religion, ihre

---

[1]) **Max** Tyr. Diss. 10, 1. — [2]) Macrob. Comm. in So. Sc. I, 2, 13 bis 16. Die platonische Stelle Rep. VI, p. 507 f.

Quellen und Ausdrucksweisen. Mit dieser philosophischen Religionskunde geht nun auch eine historische Hand in Hand; zumal Plutarch knüpft allenthalben an sakrale Altertümer und Mythen verschiedener Völker an; in der ägyptischen und der eranischen Theologie zeigt er sich wohl unterrichtet.

§. 40.

Die jüdisch-hellenistische Mystik.

1. Die pythagoreisch-platonische Gottes- und Prinzipienlehre war der Boden, auf dem die jüdische und die griechische Spekulation zusammentrafen und zu einer gewissen Einheit: der jüdisch-hellenistischen Mystik verschmolzen. Ihr klassischer Vertreter ist Philon, aus levitischem Geschlechte, zu Alexandria zwischen 30 und 20 vor Christus geboren. Eusebios sagt von ihm in seiner Kirchengeschichte: „Zu jener Zeit wurde Philon oft genannt, ein Mann, der bei Vielen nicht bloß der Unsrigen, sondern auch der Anhänger der heidnischen Philosophenschulen in hohem Ansehn stand; obwohl jüdischer Abstammung, galt er für nicht geringer als die höchsten Würdenträger Alexandriens. Welches Studium er auf die göttlichen und von seinen Vätern ererbten Wissenschaften wandte, hat er durch sein Wirken bewiesen; wie bewandert er auch in der Philosophie und den Schulwissenschaften der Griechen war, braucht nicht gesagt zu werden: die Geschichte berichtet, daß er in der platonischen und pythagoreischen Philosophie, auf welche er sich besonders verlegte, alle Zeitgenossen übertraf“ [1]). Er wird gewöhnlich Philon der Pythagoreer genannt; sein Verhältnis zu Platon drückt das gangbare Wortspiel aus: *ἢ Πλάτων φιλωνίζει, ἢ Φίλων πλατωνίζει* [2]), „entweder ist Platon ein Philoniker oder Philon ein Platoniker“ d. h. man kann schwanken, ob in Platon nur ein Vorläufer Philons oder in diesem ein Schüler von jenem zu erblicken sei.

[1]) Eus. Hist. Eccl. II, 5. — [2]) Suid. s. v. *Φίλων Ἰουδαῖος*.

Die in beträchtlichem Umfange erhaltenen Schriften des ungewöhnlichen Mannes zeigen ihn als einen Anhänger jener mystischen, theosophischen Spekulation, wie sie etwa hundert Jahre vor ihm an Rabbi Simeon Ben-Setach einen Vertreter gefunden hatte, der „das mündliche Gesetz", oder die Überlieferung, die Kabbalah, zum Fußpunkte machte und danach das schriftliche Gesetz, die Thorah, deutete[1]). Er schreibt für Kreise, denen kühne, freie Deutungen der Schrift geläufig waren und er führt oft vergleichend verschiedene Auslegungen an, die denselben Geist zeigen, wie die seinigen[2]). Philon ist Kabbalist und wenn in seiner Lehre Abweichungen von der Bibel auftreten, so rühren diese nicht in erster Linie von der Aufnahme griechischer Philosopheme her, sondern von dem Widerstreite, wie er zwischen Thorah und Kabbalah besteht[3]). Woran seine kühne Gedankenbildung krankt, ist nicht der Synkretismus von mosaischer und platonischer Lehre, sondern die Unvereinbarkeit gewisser ethnisierender Überlieferungen der jüdischen Theologie mit der heiligen Schrift.

Sieht man näher zu, so kann man in Philons Gedankenkreise fünf Elemente unterscheiden: 1. rechtgläubige, dem Wortsinne und Geiste der Schrift entsprechende Anschauungen; 2. aus der ungeschriebenen Tradition entnommene, aber dem Geiste der Schrift konforme Ansichten; 3. ethnisierende Überlieferungen und Theologeme; 4. pythagoreisch-platonische, vermöge ihres theistischen und idealistischen Charakters mit der Schrift vereinbare Lehren und endlich 5. von den Griechen entnommene Anschauungen, welche mit den ethnisierenden, nicht aber mit den mosaischen wahlverwandt sind.

Aus dieser Verbindung so verschiedenartiger Elemente erklärt sich die Verschiedenartigkeit der Urteile über Philon und der Wirkungen seiner Lehre. Seinem Streben, der Schrift gerecht zu werden, dankt er sein Ansehen bei den Juden[4]) und nachmals bei

---

[1]) Oben §. 12, 5. — [2]) De nominum mutatione I. p. 599; Quis rerum divinarum heres sit I. p. 513; Quod a Deo mittuntur somnia I. p. 638. — [3]) Oben §. 12, 7. — [4]) Jüdische Urteile s. in Mangey's Ausgabe in der Einleitung.

den Christen; seine zum Teil glückliche Verbindung biblischer und platonischer Anschauungen finden bei den philosophierenden Kirchenvätern, besonders Clemens und Eusebios Anklang und wirken auf die christliche Kosmologie ein[1]; in seiner ethnisierenden Richtung dagegen folgen ihm die Häretiker und es lassen sich bis in die pantheistische Theologie der Neuzeit Spuren seiner Einwirkung verfolgen[2].

Wenn diese verschiedenen Elemente nun keineswegs ein ungenießbares Gemisch ergeben, sondern Philons Darstellung geistvoll, anregend, beredt, originell und oft von hoher Poesie ist, so ist dies dem tiefen mystischen Zuge seiner Natur zu danken, der ihn in der Intuition, wenn auch nicht im Gedanken, oft der Gegensätze Herr werden läßt und seiner ganzen Gedankenbildung Weihe giebt. Er dankte, ein echter Mystiker, sein Bestes Eingebungen, die nicht in seiner Macht standen, und er beschreibt selbst die innern Vorgänge dabei; in einem Zusammenhange, wo von dem Wirken Gottes in der Menschenseele die Rede ist, sagt er: „Ich scheue mich nicht, mitzuteilen, was mir selbst unzählige Male geschehen ist. Manchmal, wenn ich in gewohnter Weise meine philosophischen Gedanken niederschreiben wollte und ganz scharf sah, was festzustellen wäre, fand ich doch meinen Geist unfruchtbar und steif, so daß ich, ohne etwas fertig zu bringen, ablassen mußte und mir in nichtigem Wähnen befangen vorkam, zugleich aber staunte über die Gewalt des Gedanklich-realen (τοῦ ὄντος κράτος), bei der es steht, den Schooß der Menschenseele zu öffnen und zu schließen. Andermal aber fing ich leer an und kam ohne weiteres zur Fülle, indem die Gedanken wie Schneeflocken oder Samenkörner von obenher unsichtbar herabgeflogen kamen und es mich wie göttliche Kraft ergriff und begeisterte, so daß ich nicht wußte, wo ich bin, wer bei mir ist, wer ich selber bin, was ich sage, was ich schreibe: denn jetzt war mir

[1]) Durch eine Übersetzung ins Armenische sind mehrere Schriften Philons erhalten geblieben, welche der gelehrte Mechitaristengeneral J. B. Aucher lateinisch edierte. (Abgedruckt in der Tauchnitz'schen Ausgabe.) — [2]) So in der Hegel'schen Religionsphilosophie. Vgl. Staudenmaier, Die Lehre von der Idee 1840, S. 803.

der Fluß der Darstellung gegeben, eine wonnige Helle, scharfer Blick, klare Beherrschung des Stoffes, wie wenn das innere Auge nun Alles mit der größten Deutlichkeit erkennen könnte"[1]).

Der höchste Gegenstand des innern Schauens ist ihm nun, wie zu erwarten, Gott und der Aufschwung zu ihm der oberste Grad der Erleuchtung. Der Mensch giebt alsdann sein Selbst ganz daran, er wird ein höheres Wesen: ein Mensch Gottes, *ἄνθρωπος θεοῦ*[2]); er gleicht dem Hohepriester, wenn er in das Allerheiligste eintritt: er ist der Abstammung nach sterblich, als Freund Gottes unsterblich. „Wenn der Geist von der Liebe zu Gott ergriffen, in das Heiligste (*ἄδυτα*) seinen Flug nimmt, freudigen Schwunges, gottbeflügelt (*θεοφορούμενος*), so vergißt er alles Andere und sich selbst, er ist nur von dem erfüllt und an den geschmiegt, dessen Trabant und Diener er ist, und dem er die heiligste und keuscheste Tugend als Rauchopfer darbringt"[3]). Gott zu schauen ist freilich dem Menschen versagt: denn dann müßte er Gott werden; ist er aber über das Erdenleben hinaus, dann wird er vielleicht schauen, was ihm hier versagt war[4]).

Die Gott-trunkenheit sieht Philon im alten Testament ausgesprochen in dem Worte Anna's, welche Heli für trunken hielt: „Ich bin ein armes Weib und trinke nicht Wein und was sonst berauscht, aber ich habe meine Seele ausgegossen im Angesichte des Herrn"[5]). Das Schauen Gottes, die *ὅρασις θεοῦ*, findet er in dem Namen Israel ausgedrückt, die damit verbundene Wonne in Isaak d. i. *γέλως*[6]). Für seine Terminologie aber giebt die Sprache der Mysterien den Hauptbeitrag; so heißt es von den Ekstatikern: *ὑπ' ἔρωτος ἁρπασθέντες οὐρανίου, καθάπερ οἱ βακχευόμενοι καὶ κορυβαντιῶντες ἐνθουσιάζουσιν, μέχρις ἂν τὸ ποθούμενον ἴδωσι*[7]) und von dem Auf-

---

[1]) De migratione Abrahami Tom. I. p. 441. ed. Mangey Lond. 1742. — [2]) De fortitudine II. p. 377. — [3]) Quod a Deo mittuntur somnia. I. p. 689. — [4]) Fragm. II. p. 652. — [5]) Reg. I, 1, 15. — [6]) De praemiis ac poenis. II. p. 413. — [7]) De vita contempl. II. p. 473.

steigen des Geistes zum Höchsten: νοῦς καθάρσεσι τελείαις καθαρθεὶς καὶ μύστης γεγονὼς τῶν θείων τελετῶν[1]).

Der Philosoph sucht sich dem Schauen Gottes zu nähern, indem er „dessen Nachbild (εἰκών), den heiligsten Logos“ betrachtet, wozu ihm wieder das vollendetste Werk desselben, die Welt, die hinaufführende Stufe gewährt[2]).

2. Über sein Festhalten an der Offenbarung und dem Gesetze giebt Philon an vielen Stellen seiner Schriften unzweideutige Erklärungen. Seine allegorische Schriftdeutung soll den Wortsinn nicht in Schatten stellen: „Es giebt Leute, welche die geschriebenen Gesetze nur für Sinnbilder geistiger Lehren halten, letztere mit Sorgfalt aufsuchen, erstere aber verachten; solche kann ich nur tadeln, denn sie sollten auf beides bedacht sein: auf Erkenntnis des verborgenen Sinnes und auf Beobachtung des offenen“. Wenn auch die Sabbatfeier den tiefern Sinn enthält, daß Gott allein Thätigkeit (ἐνέργεια) zukomme, dem Menschen Leiden, so ist sie doch ebenso sehr ein vollgültiges Gebot[3]). Die biblischen Berichte von den Wundern vertritt er mit den Worten: „Wer an diesen Erzählungen zweifelt, der kennt Gott nicht und hat ihn nie gesucht“[4]). Er spricht in erhabener Weise von der Gesetzgebung auf dem Sinai[5]), von der Aboda, dem Tempeldienste zu Jerusalem, welchen er zum Heile aller Menschen vollzogen denkt, da die Juden das Priestervolk der Menschheit sind[6]). Die Zehngebote sind die Grundlage von allen Gesetzen: „In ihnen zeichnete Moses den Grundriß der heiligen und göttlichen Gemeinde (ἐκκλησίαν... ἀναγέγραφεν); diese Gesetze (θεσμοί) sind die Hauptstücke (γενικὰ κεφάλαια), die Wurzeln und Ursprünge, die ewigen Quellen der unzähligen besonderen Gesetze, welche zu Nutz und Frommen ihrer Verehrer Gebote und Verbote feststellen“[7]). Für die Juden aber ist das Gesetz „der Anker, auf dem ihr Leben ruht“[8]).

---

[1]) De praem. II. p. 427. — [2]) De conf. ling. I. p. 419. — [3]) De migr. Abr. I. p. 450. — [4]) De vita Mosis II. p. 114. — [5]) De decalogo II. p. 185. — [6]) De monarchia II. p. 223; de victimis II. p. 238. — [7]) De congressu quaerendae eruditionis I. p. 536. — [8]) Contra Flaccum II. p. 525.

Die Gesetzesweisheit steht Philon höher als die Philosophie und der Gehorsam gegen Gott höher als die reflektierende Erkenntnis: „Die Philosophie“, heißt es, „ist die Bemühung um die Weisheit; die Weisheit aber ist die Erkenntnis von den göttlichen und den menschlichen Dingen und von deren Gründen; wie die musische Bildungswissenschaft (ἐγκύκλιος μουσική) der Philosophie dient, so ist diese die Magd der Weisheit“ (δούλη σοφίας). Die Philosophie lehrt, die Beherrschung der Lüste und der Zunge sei etwas an sich Erstrebenswertes; „höher aber erscheint es, wenn dies zu Gottes Ehre und Dienst geboten wird“: σεμνότερα δὲ φαίνοιτο, εἰ θεοῦ τιμῆς καὶ θρησκείας ἕνεκα ἐπιτηδεύοιτο“ [1]). Die Philosophie der Griechen sowohl, als die der Barbaren, tastete im Dunkeln, dagegen der Glaube ist hell und klar: σαφὴς δὲ πίστις [2]). Der Gottesbegriff ist der Halt der Philosophie, die, wenn sie Gott verliert, unvermeidlich den Menschen an seine Stelle setzt. „Wer Gott umgehen will, fällt sich selbst in die Hände (ὁ γὰρ ἀποδιδράσκων θεὸν, καταφεύγει εἰς ἑαυτόν); denn es kommt zweierlei in Frage: der Allgeist (ὁ τῶν ὅλων νοῦς), welcher Gott ist, und der eigene Geist; der letztere entflieht und flüchtet zu dem Allgeist, denn wer über seinen eigenen Geist hinausgeht, sagt sich, daß dieser ein Nichts sei und knüpft Alles an Gott; wer aber Gott ausweicht, hebt diesen als Urgrund auf und macht sich zum Grunde von Allem, was geschieht“ [3]). Der phantheistisch klingende Ausdruck: Allgeist, darf nicht übersehen lassen, daß der Gedanke nicht monistisch ist; das individuelle Bewußtsein wird keineswegs als Vertreter des göttlichen zugelassen, der anthropozentrische Standpunkt entschieden abgelehnt. Wohl aber dient der individuelle Geist als Erkenntnisgrund des Allgeistes: „Es wäre doch höchst lächerlich (παγγέλοιον) zu glauben, daß der Geist in uns, beschränkt und nicht sichtbar, der Führer der Leibesglieder sei, der Allgeist aber, allgewaltig und vollkommen, nicht der König der Könige sein oder selbst nicht-sehend über Sehende herrschen sollte?“ [4]).

[1]) De congressu I. p. 519. — [2]) Fragm. II. p. 652. — [3]) Legis allegoriae I. p. 93. — [4]) De monarchia II. p. 214.

Wie alle jüdischen Theologen sieht auch Philon in der mündlichen Überlieferung eine Ergänzung der heiligen Schrift, und zwar in dem Sinne, daß diese jene verdeckt in sich enthalte und es nur der Auslegung bedürfe, um ihre geheimnisvollen Andeutungen als mit den Traditionen übereinstimmend erkennen zu lassen. Allenthalben sind bei Philon Anschauungen anzutreffen, wie sie im Talmud niedergelegt sind[1]). Wie die Rabbinen die Schöpfung der Welt mit dem Bau eines Palastes vergleichen, dessen Grundriß Gott vorher entworfen hat[2]), so vergleicht sie Philon mit der Gründung einer Stadt, die in Gottes Geiste intelligibel vorgebildet war[3]). Die Intuition, daß Gott das Licht wie ein Gewand anlegt, welche als kabbalistisch galt, kehrt bei Philon mehrfach wieder. Die Merkabah des Buches Ezechiel mit ihren Flügelwesen, ein Hauptthema der Kabbalah, beschäftigt auch Philon; er deutet die Flügel der „Gewalten Gottes“ als Hindeutung auf ihr Hinaufstreben zu Gott und auf die schirmende Beschattung, die sie der Welt angedeihen lassen[4]).

Wie der Talmud die Worte der heiligen Schrift zu himmlischen Wesen macht, die sich freuen und erglänzen, wenn auf Erden die Schrift eifrig erforscht wird, so giebt Philon mit Berufung auf die Überlieferung dem Dekaloge ein fast dingliches Dasein: „Es heißt, die Zehngebote seien nicht durch einen Dolmetsch verkündet worden (κεχρησμωδῆσθαι), sondern hätten in der luftigen Höhe Gestalt und gedanklichen Gliederbau erhalten“ (σχηματιζόμενα καὶ ἄρθρωσιν ἔχοντα λογικήν); sie werden also gleichsam zu Geistgebilden, deren Leib der Schall ist[5]). Die Himmelsmusik bespricht Philon nicht bloß in Ausdrücken der Pythagoreer, sondern im Anschlusse an heimische Traditionen, nach denen Moses ihr lauschte, als er vierzig Tage fastete[6]). Auch in der Zahlensymbolik folgt er der gleichen Quelle, nicht bloß

---

[1]) Beispiele bei Freudenthal, Hellenistische Studien 1875, S. 37 f. — [2]) Bacher, Die Agada der Tannaiten 1884 I, S. 17. — [3]) De opificio mundi I. p. 4. — [4]) Philonea inedita ed. Tischendorf 1868, p. 146. — [5]) De praem. et poen. II. p. 408. — [6]) Oben §. 8, 4, S. 112.

der pythagoreischen Theorie. Über die Maße der Arche lehrt er auf gleicher Grundlage, daß sie von denen des menschlichen Körpers hergenommen seien[1]). Die von den Rabbinen hochgehaltene Tradition von dem Gebetszusammenhange zwischen den Lebenden und den Verstorbenen: der Fürbitte der Heiligen für die Menschen und der Menschen für die zu läuternden Seelen[2]), ist auch für Philon ein Glaubenssatz.

3. Wie bei andern jüdischen Theologen sind es aber auch ethnisierende Anschauungen, die Philon aus der Überlieferung schöpft oder zu schöpfen glaubt. Sein Gedankengewebe ist nicht nach der Weisung Moses' angelegt: „Du sollst kein Gewand anthun, das aus Wolle und Linnen gewoben ist;“[3]) es zeigt vielmehr sehr verschiedenartige Fäden, wenn es sie auch zum Teil zu gefälligen Verschlingungen zusammenzieht.

Als Urbild der Welt gilt ihm nicht bloß der Weltgedanke in Gott, sondern auch jenes geheimnisvolle Wesen, das die Kabbalah Adam Kadmon nennt, der Urmensch[4]), das Symbol der Welt; und dieser ist ihm der Vorstand, Führer, Bildner der Seelen (*πρόεδρος*, *πρύτανις*, *δημιουργός*), der Inbegriff des Seelenreiches, „der hohe Rat, die ganze Gemeinde, das ganze Volk, das gesamte Menschengeschlecht“ (*δικαστήριον*, *ὅλον βουλουτήριον*, *ὅλος δῆμος*, *ὅλος ὄχλος*, *σύμπαν ἀνθρώπων γένος*)[5]).

Präexistent wie dieses Urwesen, sind auch die Seelen, die es in sich begreift. Der in die Zeitlichkeit eintretende Mensch ist ein in der Jenseitigkeit gefallener Geist, der zur Strafe zur Erde hinabsinkt[6]). Um dies mit der Schrift in Einklang zu bringen, werden Stellen wie: Gott hauchte dem Menschen den Geist ein, gewaltsam umgedeutet[7]). Die Lehre vom Falle der ersten Menschen und von der Erbsünde werden ebenfalls inhaltslos, der Mensch ist

---

[1]) Testimonia de Philone in der Ausgabe von Mangey I. p. XXV. — [2]) Macc. II, 15, 14. — [3]) Deut. 22, 11. — [4]) Qui rerum divinarum heres I. p. 494. — [5]) Quod a Deo m. s. I. p. 683. — [6]) De Gigantibus I. p. 263. Quod a Deo m. s. I. p. 682. — [7]) Ib. p. 625 u. f. —

sündlich, weil er Mensch ist[1]); die Sünde wird in die Zeugung verlegt, das Böse in die Materie[2]).

Über die Materie und die Endlichkeit soll nun Gott hinausgehoben werden; nicht er selbst schafft und gestaltet, sondern die Mittelwesen. „Aus jenem Stoffe hat Gott Alles geschaffen, nicht ihn selbst berührend (ἐφαπτόμενος αὐτός); denn es gebührte sich nicht (οὐ γὰρ ἦν θέμις), daß er, der Weise und Selige, die formlose und umtreibende Materie berührt hätte“[3]).

Mit dieser Annäherung an heidnische Vorstellungen steht es im Einklange, wenn Philon die heidnischen Mythen ungemein milde beurteilt und sie nur als unvollkommnen Ausdruck der Gottesverehrung ansieht. In ihnen werden die göttlichen δυνάμεις, „der heilige Chor“, ἱερώτατος χόρος, als Götter verehrt, während es freilich nur einen „Gott der Götter“, θεὸς θεῶν, giebt (Deut. 10, 17). Die Verehrung der Gestirne gilt ihm nicht als sündlich, weil sie vernünftige Wesen seien (λογικαὶ θεῖαι φύσεις)[4]); in Dionysos und Herakles erkennt er vergötterte Menschen[5]). So zieht er bei der Erklärung von Bibelstellen Mythen heran; er läßt Moses in seinem letzten Gebote als Zeugen anrufen: „Die himmlischen Heerscharen, die Elemente des Alls, die umfassenden Teile der Welt, den Himmel als Haus der Unvergänglichen und die Erde als den Herd der Sterblichen“[6]); er spricht von der Höhle der Sinnenwelt[7]), von dem Weben der kosmischen Kräfte und nennt die Welt ein ὕφασμα[8]).

Dadurch tritt er auch zu der physischen Theologie der Stoiker in ein näheres Verhältnis als seine Grundanschauungen gestatten. Er spricht von dem Logos der Natur, von Samengedanken, λόγοι σπερματικοί, von Gott als der Weltseele, von dem wärme- und

---

1) De victimis II. p. 429. — 2) De opificio mundi I. p. 36. — 3) De sacrificantibus II. p. 261. — 4) De decalogo II. p. 191. De opif. mundi I, p. 17 und 34. — 5) Leg. ad Gaj. II. p. 557. Quod omnis probus liber II. p. 464. — 6) De humanitate II. p. 387. — 7) De migr. Abr. I. p. 466. — 8) De conf. ling. I. p. 431. Quod a. D. m. somn. I. p. 551.

feuerartigen Geiste (*λόγος ἔνθερμος καὶ πυρώδης*)[1]. An andern Stellen betont er freilich seinen Gegensatz zu der pantheistischen Weltanschauung; bei der Erklärung der Gesetzesbestimmungen über die an Lepra und an Gonorrhöe Leidenden findet er in beiden jene Philosophen angedeutet, „welche Gott und die Endlichkeit als zwei ringende Prinzipien einführen und Alles aus der Welt erklären und auf die Welt zurückführen, aber nichts durch Gott entstehen lassen, wie Herakleitos, dessen Prinzipien Sattheit und Mangel sind, der das All für das Eine und Alles für wechselnd erklärt"[2]. Freilich nennt er wieder denselben Denker den berühmten und den großen und auch Zenon und Klearch heilige Männer[3].

4. Unbedenklich kann sich Philon an Pythagoras und Platon anschließen, zumal da er deren Lehren als aus der heiligen Schrift geschöpfte ansieht, worin ihm Aristobulos vorangegangen war[4].

Die Pythagoreer nennt er einen „hochheiligen Chor" *ἱερώτατος θίασος*[5]. Pythagoreische Lehren gaben zu seiner Zahlenmystik ihren Beitrag; die monotheistischen Ausdrücke in Philolaos' Schrift waren ihm eine Bestätigung seiner eignen Lehre[6]; wenn er den weltgestaltenden Geist *λόγος τομεύς*, den zerschneidenden Gedanken nennt, so erinnert dies an Philolaos' *ἀριθμὸς σχίζων*, die spaltende Zahl[7]; doch kann der Ausdruck auch der jüdischen Spekulation angehören[8]. Dagegen ist es gewiß pythagoreisch, wenn Philon die Zeit, *καιρός*, als göttliche Allgewalt bezeichnet. Bei der Erklärung der Stelle Gen. 18, 10 und 21, 2, die er in der LXX las: *Σάῤῥα ἔτεκεν τῷ Ἀβραὰμ υἱὸν εἰς τὸ γῆρας, εἰς τὸν καιρὸν, καθὰ ἐλάλησεν αὐτῷ Κύριος*, sagt er: „Was verstehst Du, Ehrwürdiger, unter *καιρός*? Doch wohl Gott, den nichts Endliches ausdrücken kann. Er ist die wahre Zeit, der Aufgang (*ἀνατολή*) des Alls, das Gedeihen und die Pünktlichkeit

[1] Die Nachweise bei Heinze, Die Lehre vom Logos 1872, S. 238 f. — [2] De legis alleg. I. p. 89. — [3] Quod. omn. prob. lib. II. p. 447. — Qui rerum divinarum heres I. p. 503. — [4] Oben §. 8, 1. — [5] Quod omn. pr. l. II. p. 216. — [6] Oben §. 17, 2, S. 268. — [7] Oben §. 17, 7. — [8] Vgl. Heb. 4, 12 *λόγος τοῦ θεοῦ τομώτερος ὑπὲρ πᾶσαν μάχαιραν δίστομον*.

(εὐπραξία καὶ εὐκαιρία) der Erde und des Himmels und aller Wesen mitteninne. Wer von dem καιρός der Jahreszeiten spricht, braucht das Wort nicht im rechten Sinne und hat die Natur der Dinge nicht erforscht, sondern ist am Nichtigen haften geblieben"[1]).

Philons Anschluß an Platon, den er den heiligsten und den großen nennt, tritt besonders in der Schrift über die Weltschöpfung hervor, die ebensowohl als ein Midrasch des ersten Kapitels der Genesis wie als eine Exegese des Timäos angesehen werden kann. Hier fügt sich die griechische Gedankenbildung unschwer dem biblischen Berichte; das Wort: „Gott sah, daß es gut war", konnte der Deutung des platonischen Gedankens von dem Demiurgen, der gut war und allen Wesen am Guten Teilnahme gewährte, wohl zugrunde gelegt, die göttlichen Schöpfungsratschlüsse konnten wohl mit den Ideeen verglichen werden. Philon bleibt der platonischen Intuition nahe, wenn er die Ideeen als die unkörperlichen Maße, Typen und Siegel, μέτρα καὶ τύποι καὶ σφραγῖδες, charakterisiert, und selbst, wenn er sie als Genien, Gottesgewaltige, Trabanten, δορυφοροῦσαι δύναμεις, schildert[2]). Er darf zur Erklärung des Wortes: „Gott sprach, daß Jedes Samen treibe nach seiner Art", die von Platon und Aristoteles vertretene Lehre über Art und Einzelwesen heranziehen: „Gott wollte, daß die Natur in stetem Zuge bleibe, indem er die Gattungen unsterblich machte und ihnen die Ewigkeit verlieh und deshalb führte er den Anfang zum Schlusse und bog den Schluß zum Anfange zurück"[3]) d. i. er rundete den Kreislauf des Lebens, der als Kreis beharrt, als Lauf wechselt[4]). Im Geiste der Bibel, wie in dem der platonischen Gottesbeweise und der Theodicee in den „Gesetzen" faßt Philon seine Lehre von der Welt in die fünf Punkte zusammen: Er lehrt 1. gegen die Atheisten: Es giebt einen Gott, ὑπάρχει τι θεῖον, 2. gegen die Polytheisten: Gott ist ein einiger, θεὸς εἷς ἐστιν, 3. gegen die Pantheisten: die Welt ist geschaffen, γενητὸς ὁ κόσμος, 4. gegen die Vertreter

---

[1]) De nominum mutatione II. p. 618. — [2]) Oben §. 29, 6. — [3]) De opif. mundi I. — [4]) Oben §. 33, 1.

einer Weltenvielheit: die Welt ist eine einige, εἷς ὁ κόσμος, 5. gegen die Fatalisten: Gottes Vorsehung waltet über der Welt, προνοεῖ τοῦ κόσμου ὁ θεός.

Über Platon hinaus geht Philon, indem er ausdrücklich erklärt, daß die intelligible Welt im göttlichen Geiste bestehe: ὁ ἀσώματος κόσμος ἤδη πέρας εἶχεν, ἱδρυθεὶς ἐν τῷ θείῳ λόγῳ [1]). Auch darin, daß er die Begriffe, welche noch irgend Relationen enthalten, als nur uneigentlich Gott zukommend erklärt: Gott ist eigentlich nur ὁ ὤν oder τὸ ὄν und darum in keiner Weise relativ: τὸ γὰρ ὄν, ᾗ ὄν ἐστιν, οὐχὶ τῶν πρός τι [2]). „Das Seiende“, sagt er, „ist besser als das Gute, reiner als das Eine, ursprünglicher als die Einheit“: ἀγαθοῦ κρεῖττόν ἐστι καὶ ἑνὸς εἰλικρινέστερον καὶ μονάδος ἀρχεγονώτερον [3]). Der Fußpunkt Philons ist dabei: Ex. 3, 14: ἐγώ εἰμι ὁ ὤν und ebenso Ex. 33, 23: ὄψει τὰ ὀπίσω μου, τὸ δὲ πρόςωπόν μου οὐκ ὀφθήσεται: das Antlitz Gottes ist sein unerforschliches Wesen, seine Rückseite sind seine durch relative Begriffe bestimmbaren Eigenschaften [4]).

Mit Aristoteles berührt sich Philon in der Sorgfalt, die Relationen vom Gottesbegriffe fern zu halten. Wie dieser betont er das innere Wirken in Gott, in welchem Sinne er ihn τὸ δραστήριον nennt [5]). Dagegen kann er eine kosmische Bewegung, die nicht von Gott ausgeht, nicht annehmen, vielmehr stellt er an Stelle des Bewegungsprinzips das Werkzeug, d. i. die im Logos vereinigten Kräfte. Die Tetraktys Philons hat daher die Form: ὑφ' οὗ oder αἴτιον, ἐξ οὗ oder ὕλη, δι' οὗ oder ἐργαλεῖον d. i. λόγος und δι' ὅ d. i. αἰτία [6]). Die Reihe beginnt und schließt hier mit Gott; die bewegende und die Formalursache werden als Mittel Gottes zur Weltgestaltung zusammengefaßt; daran knüpfte nachmals Johannes Scotus Erigena an [7]).

5. In der Ideenlehre ist Philon ganz Platoniker. Die

[1]) De opif. mun. I. p. 7 fin. — [2]) De nom. mut. I. p. 583. — [3]) De vita contempl. II. p. 472. — [4]) De nom. mut. II. p. 579. — [5]) De opif. mund. I. p. 2. — [6]) De cherub. II. p. 162. — [7]) Vgl. oben §. 33, 3.

Ideeen sind ihm Wesenheiten und Gedanken zugleich, *οὐσίαι* und *ἐννοήματα*. Durch Teilnahme an ihnen werden die Einzelwesen wirklich; sie sind die Formen und Maße, durch welche alles Veränderliche gestaltet und gemessen wird: *εἴδη καὶ μέτρα, οἷς εἰδοποιεῖται καὶ μετρεῖται τὰ γινόμενα*[1]); zugleich aber beruht das Erkennen und das ganze geistige und sittliche Leben auf Teilnahme an den Ideeen: „Die musische und die Sprachkunst, das Gerechte und die Bescheidung, die Einsicht und der Mut, als höchste Einheiten ihres Gebietes, unterscheiden sich nicht von der urbildlichen Idee, von der die ganze unaussprechliche Fülle ihre Gestalt hat“: *ἓν αὐτὸ τὸ ἀνώτατον μηδὲν ἰδέας ἀρχετύπου διαφέρον, ἀφ᾽ οὗ τὰ πολλὰ καὶ ἀμύθητα ἐκεῖνα διεπλάσθη*[2]).

Philon polemisiert gegen den Nominalismus, welcher den Ideeen die Wesenheit abspricht und sieht in ihm die Vorstufe zum Atheismus:

„Manche behaupten, daß die unkörperlichen Ideeen ein leeres Wort ohne Realgehalt seien (*ὄνομα κενὸν ἀμέτοχον ἀληθοῦς πράγματος*), und beseitigen damit die notwendigste Substanz (*οὐσία*) des Seienden, durch die doch Jedwedes gestaltet und gemessen wird (*εἰδοποιεῖται καὶ μετρεῖται*). Solche Leute nennt die heilige Schrift *θλαδίαι*, Hämmlinge, denn das *τεθλασμένον*, das Zerdrückte, hat Qualität (*ποιότης*) und Gestalt (*μορφή*) verloren, es ist, mit dem Kunstausdrucke bezeichnet, formlose Materie (*ἄμορφος ὕλη*). Die Anschauung, welche die Ideeen leugnet, wirrt Alles durcheinander (*συγχεῖ*) und führt die Gestaltlosigkeit (*ἀμορφία*) wieder zurück, welche vor den Elementen vorhanden war [das tohu-wa-wohu der Schrift]. Was kann verkehrter sein? Aus jener hat Gott Alles geschaffen, nicht selbst Hand anlegend, denn das hätte nicht geziemt, daß der Weise und Selige die bestimmungslose und verworrene Materie angreife, aber er hat seine unkörperlichen Kräfte, für welche eben der wahre Name: Ideeen

---

[1]) De opif. mu. I. p. 31. — [2]) De agric. I. p. 326; de nom. mut. I. p. 600.

ist, verwendet, um jeder Gattung (γένος) die geeignete Gestalt (ἁρμόττουσαν μορφήν) zu geben. Jene Ansicht aber führt die größte Verwirrung zurück, denn wenn die Ideeen aufgehoben werden, von denen die Qualitäten stammen, so werden auch die Qualitäten aufgehoben. — Noch weiter gehen Andere, als ob sie mit diesen auf der Ringbahn der Verkehrtheit wetteifern wollten, indem sie samt den Ideeen auch das Dasein Gottes verdunkeln: Gott sei nicht in Wirklichkeit, sondern man rede nur von ihm, weil das den Leuten nützlich sei[1])."

Die Ideeen werden von Philon nicht den Gattungen gleichgesetzt, sondern auch auf Individuen bezogen gedacht; er bringt das Wort ἰδέα mit ἴδιος zusammen und meint, die Ideeen seien mit Recht so genannt, weil sie die Dinge individualisieren, ἰδιοποιοῦσιν[2]). Hier dürfte der Einfluß der biblischen Anschauung, wonach die göttlichen Ratschlüsse auch das Einzelne bestimmen, maßgebend gewesen sein.

Auf Grund ihrer Hinordnung auf die Sinnenwelt nennt Philon die Ideeen: der Natur nach wahrnehmbar, doch nicht wahrgenommen: φύσει αἰσθητόν, οὐ μὲν εἰς αἴσθησιν ἐρχόμενον. Wegen ihrer Unvergänglichkeit vergleicht er sie mit dem vom atlantischen Ozeane ausgeworfenen Holze, welches, ins Feuer gelegt, der Flamme trotzt, weil es das Feuchte der Tiefe in sich gesogen[3]).

Es bedurfte zur Anschmelzung platonischer Lehren an die philonischen Grundanschauungen keiner Künstelei oder Gewaltthätigkeit. Wir können Philon die Kenntnis jener so zahlreichen Sätze der Kabbalah zuschreiben, in denen uns die altertümliche Ideeenlehre dieser Theosophie entgegentritt; mag die Fassung teilweise eine spätere sein, die Ideeen von Malchuth, Themunah, Neschamah u. a. waren Philon sicher geläufig, und sie gewährten ihm die Brücken zum Platonismus. Den θεὸς νοητός bot ihm die Lehre, welche die Kabbalah ausdrückt: „Der Höchstgebenedeite

[1]) De sacrific. II. p. 261. — [2]) De monarchia II. p. 218. — [3]) De ebriet. I. p. 378.

schuf Alles im Urbilde (themunah), welches die heilige Malchuth ist, die Urgestalt von Allem; in sie hat der Höchstgebenedeite hineingeschaut und hat die Welt geschaffen und alle Geschöpfe in der Welt; in ihr sind enthalten die oberen und die unteren ohne Trennung"[1]). Die Verknüpfung von Vorbild, Zahl und Klang bot ihm die altertümliche Intuition von der Doppelwelt: „Alles, was auf Erden ist, findet sich auch Oben und es giebt nichts so Geringes auf der Welt, so nicht abhängt von einer anderen Sache oben, damit, wenn das Untere sich regt, das ihm vorgesetzte Obere sich ihm entgegenregt. Die Zahl der verschiedenen Gattungen der Geschöpfe, welche unten gezählt werden [d. h. durch Zahlen ausgedrückt werden, ihre Zahlen haben] findet sich auch in den oberen Wurzeln. Alle Geschöpfe in der Welt haben einen Vorgesetzten oben, dessen innere Lust es ist, ihnen zuzuflößen; aber er kann nicht Einfluß geben, bis sie Lobgesang gesagt haben"[2]). Die Verbindung von Ideeen und Gesetzen gab Philon die Erklärung von chukothai „meine Gesetze" an die Hand: „Dies bedeutet: Eingraben und Herausbilden, denn alle Dinge unten sind Abbildung geistiger Dinge oben"[3]), was die Kabbalah dahin ausführt: „Komm, schau! Als der Höchstgebenedeite die Welt schuf, so ordnete er jede Sache nach seiner Art und setzte obere Kräfte über sie; es giebt nicht das geringste Kräutchen, das nicht seine höhere Kraft oben hat. Alle sind sie Nemusim (vorgezeichnete Gesetze) aus dem Gesetze von Malchuth; alle bewegen sich nach höhern Gesetzen, ein jedes nach dem ihm vorgezeichneten; dieses heißt Chok (Gesetz). Daher heißt es Num. 19, 19: Ihr sollt meine Gesetze beobachten"[4]). Selbst die platonische Staatslehre mußte Philon als ein Ausläufer hebräischer Weisheit erscheinen, wenn anders er schon den Satz kannte: „Die Regierung auf Erden ist nach Art der Regierung im Himmel"[5]). Sogar für platonische Mythen besaß er die Handhaben; so für den Mythus von den Androgynen im Symposion: „Alle Neschamahs'

[1]) (Molitor) Philosophie der Geschichte oder über die Tradition II, S. 258. — [2]) Das. S. 254. — [3]) Das. III, S. 679. — [4]) Das. III, S. 630. — [5]) Das. III, S. 671.

der Welt sind eins und in einem Geheimnis; wenn sie herunterkommen in die Welt, so trennen sie sich in die Arten von Mann und Weib, dieser auf diese Seite, jene auf jene Seite und der Höchstgebenedeite paart sie nachher“ [1]).

6. Wenn Platon die Ideeen in einem einheitlichen göttlichen Wesen, dem θεὸς νοητός, zusammengefaßt denkt, so bildet dieses jedoch, soweit er uns wenigstens Einblick in seine Lehre gestattet, keinen Gegenstand seiner Spekulation und hier ist der Punkt, wo Philon über ihn hinausschreitet: mit seinem Logos schließt er jene Lücke und durch die Begründung der Logoslehre fügt er der Reihe der idealen Prinzipien ein neues Glied hinzu.

Auf dieses Problem wies ihn ebensowohl die jüdische wie die griechische Gedankenbildung hin. Die Hagiographen boten ihm die Idee der göttlichen Weisheit, chokmah, dar, welche in und bei Gott ist, aber zugleich die Welt durchwaltet, die Wahrheit der Dinge bildet und in begnadete Seelen eingeht [2]). Die prophetischen Bücher wiesen ihn aber zugleich auf eine übernatürliche Mittlerschaft hin, die Gott in Gestalt des Messias der Menschheit verheißen hatte und die mit jener Weisheit in irgend welche Beziehung gesetzt zu denken war. Die jüdische Tradition stellte in dem makrokosmischen Adam ein göttlich-menschliches Wesen an den Anfang aller Dinge, das sie als Lichtwelt und Bindeglied zwischen dem ewigen Lichte und der Welt faßte. Ebendahin wiesen Philon die verwandten Theologeme der Heidenwelt, vorab die der griechischen Mysterien. Bei den griechischen Denkern fand er das Problem wieder, aber nur unvollständig gelöst. In Platons intelligiblem Gotte, dem Inbegriffe der Ideeenwelt, dem Leben an sich, αὐτοζῷον, mußte er jenes nämliche Urwesen erkennen, ohne doch über Natur und Stellung desselben Auskunft zu finden. In Aristoteles' θεῖον fand er es wieder, aber als Reich der Zwecke in der Welt aufgeteilt; in dem herakleiteischen und stoischen Logos un-

---

[1]) (Molitor) Philosophie der Geschichte oder über die Tradition II, S. 684. — [2]) Oben §. 12, 2.

genügend von der höchsten Gottheit unterschieden und zugleich mit der Welt in Eins verfließend.

Die Aufgabe für Philon war also ebensowohl die: spekulative Elemente seines Glaubenskreises weiterzuführen, als die andere: eine Lücke der griechischen Spekulation zu schließen. So angesehen, erscheint seine Logoslehre nicht als trübe Mischung jüdischer und griechischer Anschauungen, sondern als ein großes Unternehmen der Fortbildung, Ergänzung, Zusammenführung; wenn das Werk auch nicht gelang und, von Philons Standpunkte aus in Angriff genommen, nicht gelingen konnte, so zeugt es doch von der Tiefe und dem Ernste seines Denkens, welches mit den größten Gedanken zu ringen wagte.

Vorbereitet war es von verschiedenen Seiten her. Die deuterokanonischen Weisheitsbücher, welche der alexandrinischen Zeit angehören, hatten die Weisheitslehre im Geiste der alten Hagiographen fortgebildet[1]). Aristobulos, ein alexandrinischer Jude, um die Mitte des II. Jahrhunderts v. Ch., hatte griechische Philosopheme damit in Verbindung gebracht, und zuerst den Ausdruck λόγος für das gesuchte Problem ausgeprägt. Ein von Eusebios überliefertes Fragment von ihm sagt von der Schöpfung des Lichtes: „Wir können sie auf die Weisheit (Σοφία) zurückführen, da aus ihr alles Licht hervorgegangen ist. Denker aus der peripatetischen Schule haben gelehrt, daß sie die Aufgabe einer Fackel habe (λαμπτῆρος ἔχειν τάξιν), weil alle, die ihr folgen, zeitlebens in [Licht und] Frieden wandeln; aber deutlicher und schöner hat einer unserer Vorfahren, Salomo, dies ausgesprochen, wenn er sagt, daß die Weisheit vor Himmel und Erde da war, was mit jenem Ausspruche der Pripatetiker übereinstimmt. In diesem Sinne haben auch sonst die Hebräer darüber philosophiert. Ist es nicht der gotteswürdigste Gedanke (θεοπρεπέστατος λόγος), welcher der gedanklichen (λογικῇ) und allweisen Kraft Gottes, oder eigentlicher: seiner Weisheit und seinem Logos den Ur-

1) Oben §. 12, 2.

sprung des Alls weihet, und nicht seelen- und vernunftlosen Elementen?“ [1]).

An einer andern Stelle heißt es von der Einsetzung des Sabbats: „Binnen sechs Tagen hat Gott Himmel und Erde und Alles, was darin ist, erschaffen, und uns durch diese Zeiteinteilung darüber belehrt, daß Alles seine Zeit und Ordnung hat, da er in seiner Anordnung bestimmt, daß Alles immerdar seine feste Stelle erhalte; den siebenten Tag hat er aber durch ein Gesetz geheiligt erklärt, als Siegel des Logos, den wir an der Siebenzahl besitzen, in welcher wir die menschlichen und göttlichen Dinge erkennen“ (*ἔννομον ἕνεκεν σημείου τοῦ περὶ ἡμᾶς ἑβδόμου λόγου καθεστῶτος, ἐν ᾧ γνῶσιν ἔχομεν ἀνθρωπίνων καὶ θείων πραγμάτων*)[2]). — Hier wird eine Brücke zu dem Theologeme von Athene als der Siebenzahl geschlagen[3]), die der biblischen Weisheit oft nahekommt[4]).

Die Wahl des Ausdruckes *λόγος* dürfte zum geringsten Teile von stoischem Einflusse herrühren, vielmehr daher, daß er dem biblischen memrah, Wort, am nächsten liegt, wie denn Philon oft *λόγος* und *ῥῆμα θεοῦ* gleichbedeutend braucht. Der platonische *θεὸς νοητός*, der der Sache nach dem Logos am nächsten kommt, war als Name den Juden fremdartig, weil er einen Gott neben Gott stellte; der aristotelische Nus konnte von ihnen nur auf die transzendente Gottheit, nicht auf die gesuchte zugleich immanente Gotteskraft bezogen werden. So waren auch die Bezeichnungen, welche die Neupythagoreer und nachmals die Neuplatoniker brauchten, deren Spekulation in demselben Problem ihren Angelpunkt hatte: zweiter Gott, innengeborner Gott, Nus[5]), ausgeschlossen während ihr Inhalt jedoch in der Logoslehre Aufnahme fand, die ihrerseits wieder der Lehre vom Nus vorarbeitete.

7. Soll der Logos als Mittelglied von Gott und Endlichkeit dienen, so ist sein Anschluß an beide Endglieder festzustellen.

Das Verhältnis des Logos zu Gott faßt Philon zunächst

[1]) Eus. Praep. ev. VII, 14. — [2]) Ib. XIII, 12. p. 667. — [3]) Oben §. 18, 3. — [4]) Oben §. 2, 3. — [5]) Oben §. 39, 2.

in dem Sinne, in welchem das alte Testament von der Weisheit spricht. Er braucht die Begriffe: Weisheit und Logos als gleichgeltende, so wenn er bei der Deutung von Moses' Wunder in der Wüste sagt: „Der höchste, steilste Fels ist die Weisheit Gottes, die er zuhöchst und zuerst (ἄκραν καὶ πρωτίστην) von seinen Kräften (δυνάμεων) aussonderte (ἔτεμεν) und aus der er die gottgeliebten Seelen tränkt"[1]). Das Heraustreten der Kraft aus Gott bezeichnet er wie die Bibel als ein Hauchen; das πνεῦμα θεοῦ oder πνεῦμα ἅγιον ist die belebende und erleuchtende Weisheit[2]). Im Worte λόγος, das Gedanke und Wort ausdrückt, fand Philon beide Seiten vereinigt: als λόγος ἐνδιάθετος liegt er im Innern, als προφορικός tritt er als Schöpferwort heraus[3]). Sofern aber im Worte auch Gedanke und Gebot vereinigt sind, kann Philon ebenfalls den schöpferischen Gedanken und die gebietende Gewalt als Seiten des Logos hinstellen; in diesem Sinne nennt er ἀγαθότης und ἐξουσία als die göttlichen Grundkräfte[4]).

Sie bilden mit dem Wesen Gottes, welches als Sein bestimmt wird, eine Trias: „Der Vater des Alls, der in den heiligen Schriften mit eigentlichem Namen (κυρίῳ ὀνόματι) der Seiende (ὁ ὤν) genannt wird, bildet die Mitte; zu beiden Seiten aber stehen die ursprünglichsten und nächsten Kräfte des Seienden (πρεσβύταται ἐγγύταται τοῦ ὄντος δυνάμεις): die schöpferische (ποιητική), Gott, θεός, denn durch sie hat er das All geschaffen und geordnet, und die königliche (βασιλική), Herr, κύριος, denn dem Schöpfer steht es zu, über das Geschaffene zu herrschen und zu gebieten. Der in Mitten beider Kräfte stehende, dem beide dienen (δορυφορούμενος ὑφ' ἑκατέρας), bietet so dem geistigen Schauen, bald den Anblick eines Einzigen, bald den von Dreien" (παρέχει τῇ ὁρατικῇ διανοίᾳ τοτὲ μὲν ἑνός, τοτὲ δὲ τριῶν φαντασίαν)[5]).

[1]) De leg. alleg. I. p. 82. cf. p. 213. — [2]) De gigant. I. p. 265. — [3]) De decalogo II. p. 154. — [4]) De cherub. I. p. 144. — [5]) De vita Abrah. I. p. 19; vgl. Quaest. in Gen. IV. 2. Tom. II. p. 242 sq. Aucher.

Zur platonischen Trias verhält sich diese philonische in einem Betrachte ähnlich wie die der Neupythagoreer [1]): das Eine wird mit hereingezogen und der Demiurg tritt an zweite Stelle, während er bei Platon die erste hat. Aber Philon eigen ist die Ersetzung der Weltseele durch den gebietenden König, womit er Platons Reihe wohl verläßt, aber seiner Anschauung nahe kommt. Hier macht sich das gesetzhafte Element der Jehovahreligion geltend: neben den weltbildenden Gedanken tritt als Bindeglied zwischen Gott und Endlichkeit das Gesetz.

Aber der Logos tritt bei Philon nun auch aus Gott heraus und heißt geradezu der zweite Gott, *δεύτερος θεός* [2]), der Erstgeborene *πρωτόγονος*, der Sohn Gottes und der Weisheit [3]), der älteste Engel, der vielnamige Erzengel [4]). Der Logos ist das Werkzeug der Weltschöpfung und der Schatten Gottes: *σκιὰ θεοῦ δὲ ὁ λόγος αὐτοῦ ἐστίν, ᾧ καθάπερ ὀργάνῳ προςχρησάμενος ἐκοσμοποίει* [5]). Das ursprüngliche Vorbild der Welt, *ἀρχέτυπον παράδειγμα*, die höchste Idee: *ἰδέα ἰδεῶν*, die intelligible Welt, *κόσμος νοητός* [6]). Er ist das Buch, „in welchem aller Weltbestand eingetragen und gezeichnet ist“: *ᾧ συμβέβηκεν ἐγγράφεσθαι καὶ ἐγχαράττεσθαι τὰς τῶν ἄλλων συστάσεις* [7]). An mancher Stelle erscheint der Logos als zweiter Demiurg: „Die Wege des Vaters nachahmend, formt er, auf die Urbilder schauend, die Gestalten“ [8]).

8. Als den Dingen zugekehrt wird der Logos für den Inbegriff einer Vielheit erklärt. „Als der Urglanz (*ἀρχέτυπος αὐγή*) sendet er unzählige Strahlen aus, nicht sinnlich-wahrnehmbar, insgesamt gedanklich“ (*νοηταί*) [9]). Er ist als die Naturvernunft der Einklang der Weltwesen: *ἡ τοῦ παντὸς ἁρμονία ὁ τῆς φύσεως λόγος* [10]). Er ist ferner einerseits das Band (*δεσμός*),

---

1) Oben §. 39. — 2) Fragm. II. p. 625. — 3) De profugis I. p. 562. — 4) De conf. ling. I. p. 427. — 5) De legis alleg. I. p. 106. — 6) De op. mund. I. p. 5. — 7) De leg. alleg. I. p. 47. — 8) De conf. ling. I. p. 414. — 9) De cherub. I. p. 156. — 10) De vita Mosis II. p. 142.

das Alles zusammenhält und einigt[1]), andrerseits das Auseinanderhaltende, *λόγος τομεύς*. Er ist das Siegel, *σφραγίς*, von dem die Dinge die Abdrücke sind; ferner der gedankliche Same, *λόγος σπερματικός*, der Inbegriff aller Samengedanken. In dem Begriffe der Kraft, *δύναμις*, hat Philon ein Bindeglied zwischen den Samen und den Ideeen und ebenso an dem Worte *γενικός*, das zeugend und allgemein ausdrückt, Momente, die schon in Platons Gedankenbildung gewirkt hatten[2]), jetzt nur ausdrücklicher berücksichtigt werden, um aristotelischen und stoischen Bestimmungen genugzuthun. *Τὸ γενικώτατόν ἐστιν ὁ θεὸς καὶ δεύτερος ὁ θεοῦ λόγος*: das Ursächlichste und Generellste[3]).

Die Gotteskräfte, die der Logos in sich schließt, werden bald intelligibel gefaßt, als göttliche Ratschlüsse oder als göttliche Gnaden, *χάριτες*; bald intellektuell, als Wesen, Geister, Seelen, Engel. So können sie auch *δορυφοροῦσαι δυνάμεις* genannt werden, eine Leibwache des höchsten Königs. Wenn es heißt „der göttliche Ort und das heilige Land ist voll von körperlosen *λόγοι*, diese *λόγοι* aber sind unsterbliche Seelen"[4]), so sollen Ort und Land eben nur den göttlichen Geist und jene Einwohner die diesem erquellenden Gedanken ausdrücken. Philon folgt hier dem Zuge eines uralten religiösen Denkens, wie es auch in Platon wirkt, aber er giebt sich ihm rückhaltsloser hin, die Intuition nimmt der Dialektik das Steuer aus der Hand.

Der Logos ist aber auch das Bindeglied zwischen Gott und dem menschlichen Geiste. Er ist der Weg des Geistes zu Gott: „Da Gott der erste und einzige König des Alls ist, so ist der Weg zu ihm mit Recht der königliche Weg genannt worden; als diesen aber betrachte die Philosophie... den Weg, welchen der Chor (*θίασος*) der alten Asketen wandelte, abgewandt von dem verstrickenden Zauber der Lust, der würdigen und ernsten Pflege des Schönen hingegeben, diesen königlichen Weg, den wir die wahre

[1]) De profugis I. p. 562. — [2]) Oben §. 25, 2. — [3]) De leg. alleg. I. p. 82. — [4]) Quod a. D. m. somn. I. p. 631 u. 640.

Philosophie nennen, heißt das Gesetz: Gottes Wort und Geist": *θεοῦ ῥῆμα καὶ λόγον*[1]). Der Logos ist die Speise und der Trank der gottbegnadeten Weisen, das Manna, der Quell aus dem Felsen der Wüste[2]).

Als Vermittler der göttlichen Gnade ist der Logos der Fürsprecher, *ἱκέτης*, Paraklet, *παράκλητος*[3]), oder Mittler, *μεσίτης*[4]). In diesem Sinne heißt er auch der Hohepriester, *ἀρχιερεύς*, und wird umgekehrt der Hohepriester zu Jerusalem zum Logos gesteigert[5]); sein Gewand versinnbildet die Welt, sein Schmuck den Sternenhimmel[6]).

Tritt damit die Persönlichkeit des Logos bestimmt hervor, so wird sie doch nicht festgehalten. Wie der urbildliche Logos sich in die intelligible Welt zerlegt, so wird der hohepriesterliche zum Synedrion, zur ganzen Gemeinde[7]). Hier bleibt Philon hinter der Anschauung der Hagiographen zurück, welche Einheit und Vielheit in der Weisheit zu vereinigen wissen, so in dem Spruche des Weisheitsbuches: „Die Weisheit ist eine und kann Alles: in sich verharrend macht sie Alles neu"[8]).

Philon erhebt sich über Platon und Numenios, wenn er den Logos als Person erfaßt und seine Vermittlung nicht bloß als intellektuelle, sondern als Gnadenvermittlung faßt; aber er wird der großen Gedanken, an welche er sich wagt, nicht Herr: es bleibt das Verhältnis des einen Gottes zu der Dreiheit, die jener „dem Anblicke darbietet", unbestimmt; die Persönlichkeit des Logos und die Vielheit der Kräfte oder Ideeen werden nicht in Einklang gebracht; der universalen hohepriesterlichen Stellung des Logos wird nicht Genüge geleistet, und was spezifisch-jüdisch ist, unbefugter Weise zum Menschlichen gesteigert.

---

[1]) De posteritate Caini I. p. 241. — [2]) De. leg. alleg. I. p. 120 cf. p. 214 de qu. co a Deo. m. somn. II. p. 694. — [3]) De vita Mos. a II. p. 155. — [4]) Qui rer. div. heres I. p. 501. — [5]) Quod a. D. m. somn. I. p. 653 u. f. — [6]) De profugis I. p. 562 sq. — [7]) Oben Nr. 3 a. Anf. — [8]) Sap. 7, 27.

§. 41.

Römische Theologie und Philosophie.

1. Wenn sich den Juden in ihrer mündlichen Überlieferung und der diese umrankenden Mystik ein Bindeglied zwischen dem Gesetze und der griechischen Philosophie darbot, so scheint die ausgesprochen gesetzhafte Religion der Römer der Spekulation zu wenig Ansatzpunkte zu bieten, als daß die griechische Philosophie in ein engeres Verhältnis zu jener hätte treten können. Allein näher betrachtet, entbehrt die römische Religion jenes mystischen Elementes, wie es überall der Mutterboden der Spekulation ist, keineswegs und es kommt der Überleitung griechischer Philosopheme fördernd entgegen, ja es erscheint deren Aufnahme durch ein inneres Bedürfnis, keineswegs nur durch das bloße Bildungsinteresse bedingt. Die römischen Theologen hätten sich die bei den Griechen gangbare Einteilung der Theologie in physische, mythische und politische nicht so vollständig angeeignet, wie wir es bei M. Terentius Varro finden [1]), wenn sie darin nicht eine Handhabe zum Verständnisse ihrer eigenen Religion gefunden und wenn in der letzteren nicht wenigstens die Anfänge einer physischen d. i. spekulativen Betrachtung der göttlichen Dinge gelegen hätten.

Was Cicero von den samothrakischen Mysterien sagt, daß, wenn sie erklärt und auf ihren Sinn (ratio) zurückgeführt werden, darin mehr die Natur der Dinge als die der Götter erkannt werde [2]), findet auch auf eine Reihe von römischen Göttergestalten An-

[1]) Aug. de civ. Dei VI, 5; oben §. 10, 4. — [2]) Cic. de nat. deor. I, 42, oben §. 3, 1.

wendung: es liegen ihren Kulten und Mythen jene nämlichen Intuitionen zugrunde, wie sie überall die Keime der mystischen Kontemplation und der Spekulation bilden.

Der höchste Gott der Römer, Juppiter optimus maximus, ist keine Nachbildung des Zeus der griechischen Dichter, sondern eine wurzelhafte Kultusgottheit, urverwandt mit dem Zeus von Dodona und dem Himmelsherrn der morgenländischen Religionen. Den geistigen und sittlichen Charakter seiner Verehrung hebt Cicero hervor: „Juppiter wurde von unsern Vorfahren der beste und größte genannt; zuerst der beste, das ist: der gütigste (beneficentissimus), dann erst der größte, weil es höher, sicherlich erfreulicher (gratius) ist, alle Wesen zu beglücken, als große Macht zu besitzen“[1]). In der Lichtwelt des Himmels wurde seine milde Größe wiedergefunden: Aspice hoc sublime candens, quem invocant omnes Jovem heißt es bei Ennius[2]). Juppiter ist der höchste Gebieter: temperat nutu und der Welt Erzeuger: mundi parens[3]). Indem aber das Erzeugen als Herstellen aus dem eigenen Wesen gefaßt wird, sinkt er, wie auch Zeus, zur Weltseele herab; die höhere Gottesansicht flüchtet dann in andere Gestalten, welcher Art der geheimnisvolle Summanus ist, der über Juppiter gestellt wird[4]) und Saturnus, welchen Varro als die Macht erklärt, welche „ununterbrochen die verborgenen Samen und Formen der Dinge hervorbringt und sie wieder in ihren Schoß zurückruft und aufnimmt“[5]). Nach Plutarch hätten ihn die Römer auch als den „Vater der Wahrheit“ verehrt, „da es ja anzunehmen ist, daß das Leben unter Saturn als das gerechteste auch an der Wahrheit großen Anteil hatte“[6]).

Die himmlische Weisheit ist Minerva, mit der Athene der Griechen urverwandt, nicht ihr nachgebildet; auf dem Capitol stand ihre Cella zur Rechten Juppiters, in dem Beinamen Capita ist ihr

---

[1]) Cic. de nat. deor. II, 25. — [2]) Ib. I, 2. — [3]) Plin. Pan. 80. — [4]) Aug. de civ. Dei IV, 23. — [5]) Varro ap. Aug. de civ. Dei VII, 13. — [6]) Plut. Quaest. Rom. 12. Pariser Ausg. v. Dübner I, p. 329.

Hervorgang aus dessen Haupte angedeutet. In ihr fand Varro die Urbilder der Dinge (exempla rerum, quas Plato appellat ideas) ausgedrückt [1]). Sie ist die Göttin der Himmelsmusik, die Patronin der Pfeifer, tibicines; nach etruskischem Brauche wurde sie als Erfinderin der Flöte und Trompete geehrt. Sie ist aber auch die Erfinderin der Zahl [2]) und die Fünfzahl als Weltzahl ist ihr heilig: ihr Fest Quinquatrus wurde von allen der Wissenschaften und Künste Beflissenen gefeiert; eine besondere Gottheit der Zahlen, jedenfalls eine Abzweigung von Minerva, war Numeria [3]).

Mit der Athene Pronoia ist Fortuna stammverwandt, die als primigenia einen Tempel hatte [4]); die Fortuna von Antium hatte zur Geleiterin die saeva Necessitas, mit Balkennägeln und ehernen Keilen in der Hand, eine demiurgische Gottheit, aber auch Spes und Fides, Hoffnung und Glaube [5]); eine Fortuna viscata wurde als Vogelstellerin gedacht, wobei also die Vorstellung eines kosmischen Netzes mitwirkt [6]).

Den Römern eigen sind die Kulte von Gottheiten, die uns als abstrakte ethische Begriffe anmuten. Sie werden als Bindeglied der Götter- und Menschenwelt gefaßt: „Bei beiden ist", wie Cicero sagt, „der Geist (ratio) derselbe, die Wahrheit dieselbe, das Gesetz dasselbe, welche das Vorschreiben des Rechten, die Abwehr des Schlechten ist; daraus wird verständlich, daß die Klugheit und die Vernunft (mens) von den Göttern zu den Menschen gekommen ist, und aus diesem Grunde hat der Brauch unserer Vorfahren der Mens, Fides, Virtus, Concordia Heiligtümer gewidmet und öffentlich geweiht" (consecratae et publice dedicatae sunt) [7]).

Singende und spinnende Schicksalsgottheiten, den Moiren und Musen vergleichbar, waren Carmenta (in carminare verbinden sich die Bedeutungen: spinnen eig. krempeln und singen), Porrima,

---

[1]) Aug. de civ. Dei VII, 28. — [2]) Liv. VII, 3. — [3]) Aug. l. l. IV, 11. — [4]) Plut. Quaest. Rom 74. — [5]) Hor. Od. I, 35. — [6]) Plut. l. l. — [7]) Cic. de nat deor. II, 31.

welche das Vergangene singt, und Postverta, die das Kommende verkündet [1]). Wie die Kureten und Korybanten scheinen die Salier, d. i. Tänzer, die schwingenden Himmelskörper auszudrücken [2]).

Die Verehrung der Gestirne findet sich auch sonst bei den Römern; sie galten als beseelt und begeistet, wie anderwärts [3]); manche Theologen verstanden unter dem Summanus den Polarstern.

In dem Worte mundus besaß die lateinische Sprache einen dem griechischen κόσμος entsprechenden Ausdruck, der Ordnung, Schönheit, Schmuck und zugleich das Weltall, zunächst die Himmelswelt bezeichnet. Als Symbol der Erdenwelt galt, wie bei den Griechen die Höhle, so hier eine Grube von der Form der Himmelshalbkugel; sie wurde, nach etruskischem Vorbilde, bei Städtegründungen angelegt [4]). So konnte nun auch die Unterwelt mundus heißen und sie wurde ebenfalls durch eine Dispater und Proserpina geweihte Grube in Rom versinnbildet, die nur zu gewissen Zeiten geöffnet war: mundus cum patet, deorum tristium atque inferum quasi janua patet [5]).

2. Geheime und chthonische Kulte und die damit verwachsenen Mysterienlehren, sogar Orgiasmus und Phallusdienst [6]), sind ebenfalls als altrömisch nachweisbar. Vesta, die Göttin, die sowohl im Feuer als in der Erde verehrt wurde [7]) und in letzterem Betrachte der Demeter verwandt war, hatte einen geheimen Kult, τοῖς πολλοῖς ἄδηλα ἱερά, bezüglich dessen sich der griechische Berichterstatter Schweigen auferlegt [8]). Wer ihr Bild sieht, muß erblinden [9]). Die Penaten wurden mit den chthonischen Göttern von Samothrake verglichen; ihre Zahl war unbekannt: qui sunt introrsus atque in intimis penetralibus caeli [10]). Ein „großer Dämon“, eine geheimnisvolle mann-weibliche Gottheit, wie

---

[1]) Ovid Fast. I, 633. — [2]) Dion. Hal. Ant. Rom. II, 70 u. 71. — [3]) Varro ap. Aug. l. l. IV, 11. — [4]) Ov. Fast. IV, 820. — [5]) Varro b. Macr. Sat. I, 16, 18. — [6]) Creuzer, Symbolik II², S. 992. — [7]) Ov. Fast. VI, 267 u. 291. — [8]) Dion. Hal. II, 66. — [9]) Plut. Parall. 17. — [10]) Varro ap. Arnob. adv. gent. III, 40.

sie immer den chthonischen d. i. Protoplastenkulten zugrunde liegt, tritt unter verschiedenen Namen auf; sie heißt Juppiter bei Valerius Soranus „der allmächtige, der Könige, der Dinge und der Götter Erzeuger und Gebärerin der Götter, der Ein- und Allgott“: Juppiter omnipotens regum rerumque deumque Progenitor genetrixque deum, deus unus et omnes [1]). Der höchste Schutzgott Roms durfte weder als männlich noch als weiblich bezeichnet werden, sein Name und Wesen sollten geheim bleiben, damit „sein Kult nicht den der andern Götter in Schatten stelle“, ein Motiv, das überall den Mysterien zugrunde liegt; jener Soranus soll elend umgekommen sein, weil er den geheimen Namen aussprach [2]). — Auch Venus wird diese Gottheit genannt; Lävinus sagte: Venerem almum adorans, sive femina, sive mas est; es opferten ihr die Männer in weiblicher, die Weiber in männlicher Tracht, quod eadem et mas aestimatur et femina [3]). Auch die Kriegertracht Minervas weist auf deren ursprüngliches Doppelgeschlecht hin, wie ja auch Athene und Metis ἀῤῥενόθηλυς ist [4]).

Der eigentliche „große Dämon“ aber ist Janus; seine weibliche Seite löst sich als Diana von ihm, dem Dianus, ab [5]); wenn er geminus oder bifrons heißt, so schwebte offenbar ursprünglich ein zweigeschlechtiges Götterbild nach Art der von Porphyrios beschriebenen indischen Protoplastenfigur vor [6]). Er heißt Janus Consivius a conserendo, id est a propagine generis humani, quod Jano autore conseritur [7]); er ist als das erste Wesen, der Weltthürhüter, mundi janitor, und der Gott aller Anfänge, dem vor andern Göttern eine Spende gebracht wurde [8]). Als Janus quadrifrons gleicht er dem Phanes, der „mit vier Augen nach allen Richtungen blickt“ [9]). Als Urweltsgott besingt ihn der Neuplatoniker Proklos: *Χαῖρ' Ἴανε προπάτορ, Ζεῦ ἄφθιτε, χαῖρ' ὕπατε Ζεῦ*, in einem ihm und Hekate geweihten

[1]) Aug. de civ. Dei VII, 9. — [2]) Plut. Quaest. Rom. 61. — [3]) Macr. Sat. III, 8. — [4]) Oben §. 3, 3. — [5]) Macr. l. l. I, 9, 8. — [6]) Oben §. 7, 5. — [7]) Macr. l. l. 16. — [8]) Ovid Fast. I, 115 sq. — [9]) Orphica ed. Abel p. 183.

Hymnus [1]). Als am Anfang der Dinge stehend, hat er zum Chaos Beziehung: Me chaos antiqui (nam sum res prisca) vocabant [2]), ist aber auch der Gott der Gewässer und Quellen, weil des Urwassers. Er ist Seelenvater und Seelenführer, wie alle die großen Dämonen, ebenso Begründer der Lebensordnung und des Ackerbaues; der höchste Gott Saturn, heißt es, habe, von ihm bei seiner Auswanderung gastlich aufgenommen, Janus Anweisung zur Feldbestellung gegeben [3]), eine durchsichtige Variante des biblischen Berichts, daß Elohim den ausgewanderten Adam anwies, den Boden zu bebauen; daß Saturnus zu Schiffe kommt, also zugleich als Sintflutpatriarch erscheint, ist ein Fall der so häufigen Verschränkungen der Urtraditionen [4]). Als Gründer eines Geheimkultes bezeichnet ihn das Beiwort Initiator, welches doppelsinnig: den Eröffnenden und den Einweihenden ausdrückt.

Der Seelenvater und -schützer wird auch als Genius verehrt, von dem Varro sagt: Deus est, qui praepositus est ac vim habet omnium rerum gignendarum [5]). Er heißt aber auch der Sohn der Götter und Menschenvater. Er ist die Weltseele, welche die Einzelseelen umfaßt; so hat jedes Wesen seinen Genius, zumal die menschliche Seele: Genium dicebant antiqui naturalem deum uniuscujusque loci vel rei vel hominis [6]), er ist des Menschen wahres Selbst: meliorem genium tuum non facies [7]); genio indulgere heißt: seinem Selbst genug thun, sich gütlich thun; es kann aber das Wort auch die Bedeutung von Geistesrichtung, Talent annehmen. Der Genius ist auch der himmlische Leiter des Lebensgestirns: scit Genius natale comes, qui temperat astrum, Naturae deus humanae, mortalis in unum [8]). Die Genien der Menschen hängen mit den größten Göttern zusammen: die Frauen nannten ihre Schutzgeister Junones; die Penaten werden als die Genien der Götter bezeichnet [9]); der Monat der Saturnalien war

[1]) Orphica ed. Abel p. 281. — [2]) Ov. Fast. I, 103. — [3]) Macr. Sat. I, 7, 21. — [4]) Oben §. 9. — [5]) Varr. ap. Aug. de civ. Dei VII, 13. — [6]) Serv. Verg. Georg. I, 302. — [7]) Plaut. Stich. IV, 2 42. — [8]) Hor. Ep. II, 2, 187. — [9]) Creuzer a. a. O. S. 836.

auch den Genien heilig: acceptus geniis December[1]). So wiederholt sich hier dieselbe Vereinigung des Himmlischen und Irdischen, des Vorbildlichen und Immanenten, welche die eranische Feuerlehre zeigt[2]) und werden damit der Spekulation verwandte Impulse gegeben.

Das Gleiche tritt uns in der Anschauung von den Manes und Lares entgegen. Diese sind zugleich die Schutzgeister der einzelnen Menschen, als Lares publici der Gemeinde, die Seelen der Verstorbenen und die Wächter des Hauses, daher der Hund ihr Attribut war, als Lares caelo potentes aber überirdische Wesen[3]).

Der Glaube an die Unsterblichkeit war bei den Römern tief bewurzelt: das Pontifikalrecht setzte die schwersten Strafen auf die Verletzung der Gräber und die Impietät gegen die Verstorbenen. Der Friede der Katakomben schützte selbst staatswidrige Religionsübung. Der Tod galt den Alten (casci) als ein Auswandern und als der Beginn eines neuen Lebens[4]).

Die Eschatologie der Römer zeigt die allenthalben auftretenden Anschauungen: die Rückkehr der Dinge auf ihren Ausgangspunkt; aber zuversichtlicher als anderwärts sprechen hier die Prophezeiungen von der Wiederkehr des Kronosreiches, der Saturnia tempora, der erneuerten Herrschaft des großen Urzeitgottes, der sich lange von der Welt abgewandt hatte, der Jungfrau, d. i. der verklärten Stammmutter, des Friedensreiches für die Menschen und alles Lebendige[5]).

3. Wie bei den Griechen verarbeiten auch bei den Römern die Dichter den religiösen Ideeengehalt. Dazu giebt auch die griechische Poesie ihren Beitrag, aber man hat Grund, ihn nicht allzu hoch zu veranschlagen. Besonders Vergil ist, obwohl Nachahmer Homers, von altrömischem Glauben und Ethos erfüllt. Macrobius weist an vielen Stellen nach, wie vertraut sich der Sänger der Fahrten des pius Aeneas mit der römischen Religion

---

[1]) Ov. Fast. III, 58. — [2]) Oben §. 6, 3. — [3]) Creuzer a. a. O. S. 851 f. — [4]) Cic. Tusc. I, 12, 27, oben §. 1. 5. — [5]) Verg. Ecl. 4.

und Theologie zeigt, und der Kommentar des Servius zieht die Sakralaltertümer allenthalben heran. Es sind nicht stoische Reminiszenzen, die dem Dichter der römischen Vorgeschichte übel angestanden hätten, sondern die Anschauungen von dem All- und Weltgotte, denen Vergil Ausdruck giebt, wenn er sagt: Ab Jove principium Musae, Jovis omnia plena [1]) und: Deum (dixerunt) namque ire per omnes Terrasque tractusque maris, caelumque profundum [2]). Er kann in letzterer Stelle den Bienen partem divinae mentis et haustus aetherios zusprechen auf Grund jenes allverbreiteten Glaubens, der sie mit den Menschenseelen in Verbindung brachte. Er spricht nicht als Schüler Zenons, wenn er Anchises in der Unterwelt seinem Sohne die Lehren von der Wanderung der Seelen und dem Feuergeiste, der Alles durchdringt, in den Mund legt: „Von Anbeginn haben Himmel und Erde, die feuchten Gefilde, der leuchtende Mondesball, die titanischen Gestirne ihr Leben von der Seele im Innern (spiritus intus alit), und der Geist ist es, der die Massen in Schwung setzt (mens agitat molem) und dem Riesenkörper sich beimischt, durch dessen Glieder sich ergießend. Daher entstammt der Menschen und der Tiere Geschlecht, die fliegenden Lebewesen und die Ungeheuer, welche die Tiefe unter marmorner Fläche in sich birgt; feurig ist ihre Lebenskraft, himmlischen Ursprungs (Igneus est ollis vigor et caelestis origo Seminibus), soweit sie nicht der schuldbeladene Körper niederhält und die irdischen Glieder und der sterbliche Leib sie stumpf machen“ [3]).

Vergils religiösem Sinne war die Stoa wegen ihres Autonomismus wenig genehm: „Glücklich, wer die Ursachen der Dinge zu erkennen vermochte (Felix qui potuit rerum cognoscere causas) und alle Furcht und das unerbittliche Schicksal unter seinen Füßen hat und das Brausen des unersättlichen Acheron; aber glücklich auch jener, der die ländlichen Götter kennt, Pan und den alten Silvanus und die verschwisterten Nymphen“ [4]).

---

[1]) Ecl. 3, 60. — [2]) Georg. IV, 221 sq. — [3]) Aen. VI, 724—732. — [4]) Georg. II, 490—494.

Vielfach treten bei den Dichtern spekulative Gedanken auf, die sich nicht wie frostige Reminiszenzen ausnehmen, sondern an Überzeugungen anklingen, die im religiösen Bewußtsein wurzeln. Es ist mehr als eine Redefloskel, wenn Horaz sagt: Dis te minorem quod geris, imperas, Hinc omne principium huc refer exitum [1]), es ist der Ausdruck der alten Weisheitslehre, daß die Eusebie das erste und letzte und die Quelle der Kraft ist, die dem Römervolke in so hohem Maße von den Göttern verliehen wurde. Anderwärts schöpfen die Dichter philosophische Gedanken aus der Sprache, in welcher ein altes nationales Denken sie niedergelegt hat; so Juvenal, wenn er animus und anima unterscheidet: Principio indulsit communis conditor illis [animalibus] Tantum animas, nobis animum quoque [2]).

In dem astronomischen Lehrgedichte des M. Manilius, Augustus' Zeitgenossen, wird die in der religiösen Gedankenbildung so oft wiederkehrende Anschauung, daß die Erkenntnis auf der inneren Verwandtschaft der Seele mit den Dingen beruht, in würdig-schönem Ausdrucke dargelegt. Der Dichter geht von der skeptischen Ansicht aus: unsere Gedanken sind unter sich uneins, die Natur verbirgt sich und flieht vor unserm Blicke; es würde uns nichts nützen, unser Geschick zu erkennen, da wir es nicht abwenden können. „Doch", fährt er fort, „was hat es für Sinn, sich in Selbstvorwürfen zu ergehen, sich Güter abzusprechen, die uns Gott selbst nicht vorenthält, die Geistesaugen ungenutzt zu lassen, die uns die Natur gab? Wir blicken in den Himmel, warum sollte es uns nicht gegeben sein, in seinen Bau, ja in den innersten Bezirk der Welt einzudringen und ihren Riesenball aus seinen Anfängen entstehen zu lassen? .... Die Natur ist uns nirgend verborgen, wir durchwandeln das All, wir fangen die Welt ein und bewältigen sie, wir erkennen unsern Erzeuger, weil wir zu seinem Geschlechte gehören, wir erheben uns zu den Sternen, weil wir ihres Stammes sind. Oder dürfen wir etwa zweifeln, daß ein Gott in

---

1) Hor. Od. III, 6, 5 u. 6. — 2) Juv. V, 15, 149.

unserer Brust wohnt, daß unsere Seelen in den Himmel zurückkehren, vom Himmel gekommen sind? Wie die Welt aus den Elementen besteht: der Luft, dem Feuer droben, der Erde und dem Meere, so besteht unser Leib aus Teilen erdiger Art und unser Geist aus dem ätherischen Hauche, der Alles lenkt und den Menschen leitet. Wie sollte es befremden, daß die Menschen die Welt zu erkennen vermögen, da die Welt in ihnen ist und ein Jeder von uns ein Abdruck Gottes ist in kleinem Bilde? (quid mirum noscere mundum Si possunt homines, quibus est et mundus in ipsis, Exemplumque Dei quisque est in imagine parva?) Oder dürfen wir glauben (credere fas est), daß die Menschen anderswoher als aus dem Himmel stammen? .... Der Mensch allein erhebt sich zur Betrachtung der Dinge (in inspectus rerum), zum Vermögen der Sprache, und, fähigen Geistes, zu Künsten aller Art; in ihm ist der erstanden, der alles beherrscht, in Städte sich verteilt die Erde zähmt, daß sie Früchte trägt, die Tiere sich unterwirft, den Weg über das Meer findet, allein sein Antlitz zur Himmelsburg erhebt, die sternhaften Augen auf die Gestirne richtet (ad sidera mittit Sidereos oculos), aus der Nähe den Olympus betrachtet, nach Jupiter späht und unbegnügt mit der Götter Stirne auch erforscht, was dunkel ihr Schoß birgt und, der Verwandtschaft nachgehend, sich in den Sternen sucht .... Die Welt selbst beruft uns, die Gestirne zu betrachten; sie will nicht, daß ihre Gesetze, die sie nicht verhüllt, verborgen bleiben. (Nec patitur, quia non condit, sua jura latere.) Wer möchte glauben, es sei verwehrt, das zu erkennen, was zu sehen gestattet ist? (Quis patet esse nefas nosci, quod cernere fas est?). Und schätze deine Kräfte nicht gering, weil sie an den kleinen Körper gebunden sind: Was wirkt, ist unendlich (Quod valet, immensum est). So übertrifft ein geringes Gewicht Goldes ganze Haufen Erzes an Wert; so ist der Diamant, ein kleines Steinchen, wertvoller als Gold; so durchwandert unser kleiner Augenstern den ganzen Himmelsraum und womit die Augen sehen ist klein, groß was sie sehen (Parvula sic totum pervisit pupula caelum; Quoque vident oculi,

minimum est, cum maxima cernant). So ist der Sitz des Geistes in dem kleinen Herzen aufgeschlagen und doch herrscht er von engem Bezirke aus über den ganzen Leib. Frage nicht nach dem Maße des Stoffes, sondern erwäge die Kräfte, welche nicht die Masse, sondern der Geist hat: der Geist besieget Alles" (perspice vires, Quas ratio, non pondus habet; ratio omnia vincit)[1]).

Hier klingen nicht bloß astrotheologische Anschauungen nach, sondern auch die alten Theologeme vom Makro- und Mikrokosmus, der Lichtwelt und dem Augenstern, Phanes und Kore[2]), dem Udgatar in der Sonne und im Auge[3]). Der Anschluß an griechische Dichtungen tritt bei Manilius zwar allenthalben hervor, doch läßt der warme Ton der Überzeugung, mit dem er dem Menschen die Überwelt zuspricht, schließen, daß er dabei auch den Glauben seiner Väter verteidigt.

4. Eine Dichtertheologie nach Art der homerischen entwickelte sich bei den Römern nicht, weil das gesetzhafte Element ihrer Religion stark genug war, um solche Entartung zu verhindern. „Den Römern", sagt Dionysios von Halikarnaß, „gilt die Verehrung der Götter und der Dämonen als das erste; sie haben Tempel, heilige Haine, Altäre, Bilder der Götter und kennen deren Gestalten und Symbole und die Gaben, mit welchen sie unser Geschlecht beglücken; sie haben Feste, Opfer, Gottesfrieden, Kultusversammlungen und Feiertage wie die Griechen, dagegen hat sich die Religion der Römer, die bei diesen umlaufenden Mythen mit den blasphemischen Geschichten von Kampf, Verstümmlung, Verwundung, Tod, Gefangenschaft und Dienstbarkeit der Götter fern gehalten"[4]).

Der gesetzhafte Charakter dieser Religion spricht sich schon in den Ausdrücken, welche die lateinische Sprache für gewisse Hauptbegriffe des Gebietes ausgeprägt hat, aus. Derart ist das Wort religio von

---

[1]) Manil. Astron. IV, 873—932. ed. Stoeber. Argent. 1767. — [2]) Oben §. 3, 3. — [3]) §. 7, 3. — [4]) Dion. Hal. Ant. Rom. II, 18.

religare, also die Bindegewalt[1]); ebenso das Wort numen als Bezeichnung der göttlichen Macht mit der Grundbedeutung: Wink, Befehl: numina sunt, quorum imperium maximum esse videatur[2]). Es stimmt gut zusammen, wenn die Gottesverehrung als Bindung und die Gottheit als Machtbefehl bezeichnet wird.

Es war autoritativ festgestellt, was als göttlich und heilig zu gelten habe: Inter decreta pontificum hoc maxime quaeritur, quid sacrum, quid sanctum, quid religiosum[3]). Darum konnte der Römer seinen Glauben als einen festen und gewissen bezeichnen: Est pontificis, de dis immortalibus habere non errantem et vagam sed stabilem certamque sententiam[4]). Der Ernst der Religionsübung macht es zur Pflicht, daß man sich über deren Grundlagen Rechenschaft gebe; Cicero läßt den Pontifex Cotta sagen: Ego ipse pontifex, qui caeremonias religionesque publicas sanctissime tuendas arbitror, is hoc, quod primum est, esse deos, persuaderi mihi non opinione solum, sed etiam ad veritatem velim[5]). Was die Philosophie dazu beitragen kann, ist ihm willkommen, aber das Hauptgewicht liegt auf der Tradition und Autorität: Quod mihi persuasum est auctoritate majorum, cur ita sit, nihil tu me doces[6]), und: docebo meliora me didicisse de colendis dis immortalibus jure pontificio et more majorum quam rationibus Stoicorum[7]).

Das sakrale Recht, der römische Dharma, ist Hauptgegenstand der Theologie, diese ist in erster Linie politische, theologia civilis. Auf Numa Pompilius werden die Anfänge dieser zurückgeführt[8]). Der Geschichtsschreiber Q. Fabius Pictor, zu Hannibals Zeit, schrieb über das jus pontificium[9]); auch Quaestiones pontificales werden genannt, welche Veranius schrieb[10]). Das große Werk von M. Terentius Varro[11]) Antiquitates rerum

[1]) Aug. Retr. I, 13. Andere Ableitungen weiter unten. — [2]) Varr. de ling. lat. VII, 5, 85. — [3]) Macrob. Sat. III, 3, 1 sq. — [4]) Cic. de nat. deor. II, 1. — [5]) Ib. I, 22. — [6]) Ib. III, 3. — [7]) Ib. III, 17. — [8]) Liv. I, 20, Dion. Hal. II, 63; anders Plut. Num. 22. — [9]) Macr. l. l. II, 2, 11. — [10]) Ib. 5, 6. — [11]) Aug. de civ. Dei IV, 22. und VII, 5.

humanarum et divinarum in 41 Büchern muß ein Inbegriff der Theologie gewesen sein; „er nennt nicht nur die Götter, welche von den Römern verehrt werden müssen, sondern giebt auch an, was jedem zukommt“ (dicit quid ad quemque pertineat); er handelt dort von den Mysterien und der symbolischen Darstellung der Götter, geht aber auch auf deren Wesen ein, womit er das Gebiet der physischen Theologie, der theologia naturalis, betritt.

Das Ritual war ein besonderer Zweig der theologischen Litteratur: einen Teil der libri pontificii bildeten die indigitamenta, die das Verzeichnis der dii patrii und die Anweisung zu ihrer Verehrung enthielten; sie waren wieder Gegenstand von Erklärungsschriften, welcher Art die des Granius Flaccus war, die er Cäsar widmete [1]. Das Ritual war peinlich und streng und vielfach superstitiös; die Augurien, Extispicien u. s. w., ohne die nichts vorgenommen werden durfte, erregten öfter die Ungeduld der Feldherrn und verfielen der Kritik der Philosophen. Doch sind die heiligen Gebräuche oft sinnig schön und lassen auf eine fromme, tiefe Vorstellung von der Gottheit schließen. Kein brennendes Licht durfte ausgelöscht werden, weil es an das unauslöschliche und unsterbliche Feuer gemahnte [2]; die Braut berührte bei der Hochzeit Feuer und Wasser, weil jenes läutert (lustrat), dieses reinigt (purgat) [3]; fünf Wachskerzen brannten bei der Hochzeit, weil die Zahlen Zwei und Drei Weib und Mann bedeuteten [4]; bei der Anrufung der himmlischen Götter wurde das Haupt verhüllt, weil der Mensch ein verhüllter Geist ist und sich im Gebete als solcher bekennt [5]; die Mauern galten für heilig, die Thore für profan [6]; offenbar weil jene die Grenze, das πέρας, das formgebende Element der Stadt sind, während die Thore dem Alltagsbedürfnisse dienen.

Eine Funktion des Pontifex war es, die fasti, die Kalender, festzusetzen und dazu diente die sakrale Himmelskunde; von den fasti handelten zahlreiche Schriften [7], Ovids Lehrgedicht darüber

---

[1]) Censor. de die nat. 3, 2. — [2]) Plut. Quaest. Rom 75. — [3]) Ib. 1. — [4]) Ib. 2. — [5]) Ib. 10. — [6]) Ib. 27. — [7]) Macrob. Sat. I, 12 u. f.

fußt auf umfassendem Materiale und zeigt, wie die Erklärung der Feste auf das Wesen der Götter zurückging, also ebenfalls in die physische Theologie übergriff. Das Jahr war dem Jupiter geweiht, die Monate der Juno [1]), der Jahresbeginn wie aller Anfang dem Janus; das goldene Zeitalter wurde in den Saturnalien versinnbildet.

Alle heiligen Schriften machen auch eine sprachliche Auslegung notwendig und wir dürfen die Anfänge priesterlicher Exegese und Grammatik den Römern vor der Bekanntschaft mit der griechischen Sprachlehre zuschreiben. Cicero spricht von explanatores, welche die Weissagungen erklärten, wie die Grammatiker die Dichter [2]). Veranius schrieb eine besondere Schrift de verbis pontificalibus [3]). Das in Fabius' jus pontificium vorkommende Wort vitulari veranlaßte eine ganze Reihe von Erklärungen, die Macrobius aufführt, um schließlich in Vergils Vers: laetumque choro paeana canentes die angemessenste Umschreibung desselben zu finden [4]). Das Wort annus bringt Atejus Capito mit annulus in Verbindung und sieht darin den Kreis der Zeit ausgedrückt [5]). Das Wort religio erfuhr verschiedene Deutungen; Cicero teilt die Ableitung von relegere mit: qui omnia, quae ad cultum deorum pertinerent, diligenter retractarent, et tanquam relegerent, sunt dicti religiosi [6]); Servius Sulpicius überliefert dagegen, religionem esse dictam, quae propter sanctitatem aliquam remota ac reposita a nobis sit, quasi a relinquendo dicta ut a carendo caeremonia [7]), wobei also auf das geheimnisvolle, das ἄῤῥητον das Gewicht gelegt wird. Die Namen der Götter werden vielfach der Deutung unterzogen; Nigidius Figulus bringt Janus und Diana zusammen; Cicero sucht Janus als Eanus ab eundo zu deuten [8]) u. a.

Die so mannigfache Religionskunde bringt demnach von verschiedenen Seiten zur Lehre vom Wesen der Gottheit und der

---

[1]) Plut. Quaest. Rom. 77. — [2]) Cic. de div. I, 31. — [3]) Macr. Sat. III, 20, 3. — [4]) Ib. III, 2, 11 sq. — [5]) Ib. I, 14, 5. — [6]) Cic. de nat. deor. II, 28 fin. — [7]) Macr. Sat. III, 4, 8. — [8]) Ib. I, 9, 8 u. 11.

Götter und damit zur spekulativen Theologie vor, die nun auch griechische Theologeme heranzieht, aber schon vermöge ihres nationalen Ausgangspunktes mehr ist als die Nachahmung eines griechischen Vorbildes; weit eher kann sie ein solches in der früh entwickelten Theologie der Etrusker besessen haben. „Von den Göttern", de dis, handelte das 19 Bücher umfassende Werk des gelehrten Nigidius Figulus, eines Mystikers und Astrologen, des gelehrtesten Forschers neben Varro [1]); den gleichen Titel hatten Bücher von Hyllus [2]) und Gavius Bassus [3]). Die Kommentarien des Cornelius Labeo müssen ähnliche Materien behandelt haben [4]). Dieser Theologe behandelte in einem besondern Buche das Orakel des klarischen Apollon, in welchem als der höchste Gottesname Jao genannt wird [5]). Er und Hygin schrieben über die Penaten [6]), diese Gottheiten brachte Cassius Hemina mit den samothrakischen in Verbindung [7]); die gleiche Mysterienlehre behandelte auch Statius Tullianus in der Schrift de vocabulis rerum, welche er, offenbar mit Beziehung auf Hermes und Kadmilos [8]), zugleich aber mit Heranziehung etruskischer Lehren Mercurius und Camillus gleichsetzte [9]). Die Mitteilungen in Macrobius' Saturnalien und dem Kommentare zu Ciceros Somnium Scipionis geben noch auf andere Arbeiten der römischen Religionsforscher im Gebiete der mystisch-spekulativen Theologie Ausblick.

5. Würdigt man die nationale Theologie der Römer, so verlieren die Angaben über die frühe Rezeption des Pythagoreismus, der ihr verwandter als jede andere Spekulation sein mußte, ihr Befremdliches. In der Sage, daß Numa Pompilius ein Schüler des Pythagoras gewesen sei, spricht sich die Ansicht von einem alten, lebendigen Verkehr der römischen und pythagoreischen Theologie aus. Daß Pythagoras mit dem römischen Bürgerrechte geehrt worden sei, berichtet Plutarch unter Berufung auf Epicharm [10]);

---

1) Gell. N. A. IV, 9. — 2) Macrob. Sat. III, 2, 13. — 3) Ib. I, 9, 13. — 4) Ib. III, 10, 4. — 5) Ib. I, 18, 21, oben §. 8, 1. — 6) Ib. III, 4, 13. — 7) Ib. III, 4, 9. — 8) Oben §. 3, 5. — 9) Macr. l. l. III, 8, 6. — 10) Plut. Num. 8.

zur Zeit der Samniterkriege wurde Pythagoras als dem weisesten Griechen in Rom ein Standbild errichtet [1]). Von dem Eindringen pythagoreischer Lehren in Rom schon zu alter Zeit spricht Cicero; er nennt eine Dichtung des Appius Claudius Cäcus um 300 v. Chr. eine pythagoreische [2]). Nigidius Figulus, der Zeitgenosse Ciceros, fußt ganz auf der pythagoreischen Lehre. Zu Augustus' Zeit erblühte, wenn auch nur auf kurze Dauer, die neupythagoreische aber zugleich echt römische Schule der Sextier: Sextiorum nova et Romani roboris secta inter initia sua, cum magno impetu coepisset, extincta est [3]), welcher Q. Sextius, der Vater, sein gleichnamiger Sohn Cornelius Celsus, Papirius Fabianus u. a. angehörten [4]).

Als Platoniker ist Varro zu bezeichnen, der Antiochus in Athen gehört hatte und dessen ethische Richtung teilte, aber für die platonische Theologie, deren Zusammenhang mit der Mysterienlehre er erkannte, tieferes Verständnis als sein Lehrer hatte. Apulejus von Madaura, geboren um 130 n. Chr., ist Platoniker im Sinne von Plutarch von Chäroneia; Amelius Gentilianus aus Ameria in Etrurien gebürtig, der Schüler Plotins, um 250 n. Chr., verknüpft mit dem Neuplatonismus theistische Anschauungen, worin vielleicht Einwirkung etruskischer und römischer Lehren zu erkennen ist [5]). Die philosophische Litteratur der letzten römischen Zeit, die Schriften von Macrobius, Albinus, Vegetius Prätextatus, Marius Victorinus und zuletzt Boethius vertreten einen durch die Neuplatoniker mitbestimmten Platonismus. Schon vor ihnen war in dem großen Kirchenlehrer Augustinus der römische Idealismus in die christliche Spekulation eingemündet und er legitimiert sich auch dadurch als die tiefste, gediegenste, reifste Gedankenbildung auf italischem Boden.

Wenn dieselbe gemeinhin keine Würdigung findet, so hat dies seinen Grund darin, daß sie durch litterarisch glänzendere Leistungen,

---

[1]) Plin. Hist. nat. XXXIV, 6, 26. — [2]) Cic. Tusc. IV, 1 u. 2. — [3]) Sen. Quaest. nat. VII, 32. — [4]) Ritter u. Preller, Hist. philos. ex fontium locis contexta §. 469. — [5]) Unten §. 42, 5.

die sich in andern Bahnen bewegen, in Schatten gestellt wird. Was oben aufliegt, ist der Epikureismus des Lucrez, der Stoizismus Senecas und der Eklektizismus Ciceros, Denkrichtungen, die zum Geiste des Römertums teils keine Verwandtschaft haben, teils aber sich der Hauptrichtung annähern.

Der Epikureismus ist hier wie überall ein Abfall von der Philosophie, der Religion, der Wissenschaft. Daß ein edel angelegter Mann wie Lukrez, sich in diesen Sumpf verirren konnte, läßt sich wohl nur daraus erklären, daß er sich von der römischen Staatsreligion mit ihrem peinlichen und superstitiösen Ritual abgewandt hatte, aber einen Weg zu dem reineren Elemente derselben nicht fand und so völlig mit dem Glauben und der ihm verwandten Erkenntnis brach. Der edle römische Geist verleugnet sich trotzdem an vielen Stellen seines Lehrgedichtes nicht, auf welches auch die Dichtungen des Empedokles einen veredelnden Einfluß übten. Er sieht die Natur als eine allumfassende Einheit an, vergleicht die Teile der Welt mit Gliedern, denkt die Gestirne begeistet und als Hüter der Welt, die Erde als die Allmutter, setzt also einen Zusammenhang der Dinge, der nicht auf dem Atomenwirbel beruhen kann sondern Hinordnung, Gedanke, Geist voraussetzt [1]).

Der Stoizismus Seneca's hält die von Panätios und Poseidonios eingeschlagene Richtung ein, welche sich Platon annähert [2]). Zwar überwindet Seneca nicht die stoische Gleichsetzung von Gott und Welt, aber er betont die Vollkommenheit, Geistigkeit, Weisheit, Heiligkeit und Güte Gottes weit mehr als die älteren Stoiker. Seine Aussprüche über die Erde als Stätte der Prüfung, über den Tod als Übertritt in das Vaterland u. a. konnten veranlassen, ihm die Bekanntschaft mit dem Christentum zuzuschreiben. Seine Anthropologie ist mehr platonisch als stoisch, insofern er in dem Menschen den Gegensatz von Vernunft und Trieb als ursprünglichen ansieht. Selbst der stoische Nominalismus ist bei ihm

---

[1]) Ritter, Geschichte der Philosophie IV, S. 89—106. — [2]) Zeller, Philosophie der Griechen IV[3], S. 703 f.

gemildert; wenn er auch nicht die Ideeen gelten läßt, so doch die idealen Güter, also die Idealien. „Ich verehre", sagt er, „die Funde der Weisheit und die Erfinder, es erhebt mich, an sie heranzutreten, wie an eine Erbschaft von Tausenden: all dies ist für mich erworben und erarbeitet worden! Aber wir wollen dem guten Hausvater nachahmen und mehren, was wir empfangen, auf daß jene Erbschaft vergrößert auf die Nachkommen gelange" [1]).

6. Der skeptische Eklektizismus Ciceros schließt durchaus nicht aus, daß er sich über die höchsten und letzten Fragen eines Denkers und Römers würdig äußert. Er legt seinem Akademiker zwar die Äußerung in den Mund, das Wesen der Gottheit lasse sich nicht bestimmen [2]), aber anderwärts erklärt er: nec Deus ipse, qui intellegitur a nobis, alio modo intellegi potest, nisi mens soluta quaedam et libera, segregata ab omni concretione mortali, omnia et movens ipsaque praedita motu sempiterno [3]). Die Vorsehung Gottes und seine weise Führung der Menschen wird von Cicero mit warmen Worten verteidigt: „Nicht planlos und zufällig sind wir gezeugt und geschaffen, sondern es hat wahrlich eine Macht gegeben, die für das Menschengeschlecht Sorge trug und es nicht darum werden und wachsen ließ, um Mühsal aller Art zu kosten und am Ende dem Übel des ewigen Todes zu verfallen: glauben wir lieber, daß uns ein Hafen und eine Zufluchtsstätte bereitet ist" [4]). Der Verirrung jener Philosophen, welche meinen, daß die Götter keine Fürsorge für die Menschen tragen, hält er entgegen: „Wenn sie recht haben, wie kann es dann Pietät, Heiligkeit, Religion geben? Denn all' dieses soll der Götter Macht (numini) rein und keusch dargebracht werden, aber kann es doch nur, wenn diese darauf achten und wenn es Gaben der unsterblichen Götter an das Menschengeschlecht giebt" [5]).

Für den göttlichen Ursprung der Menschenseele, ihre sittliche Würde, ihre Wahlfreiheit und ihre Unsterblichkeit tritt er in be-

---

[1]) Sen. Ep. 64. — [2]) Cic. de nat. deor. I, 21. — [3]) Tusc. I, 27. — [4]) Ib. I, 49. — [5]) De legg. I, 8.

redter Weise, vielfach an Platon anschließend, ein. „Der Geist ist uns eingepflanzt von Gott, wir dürfen uns Verwandtschaft mit den Himmlischen zuschreiben, sind ihres Stammes und Geschlechtes. Es giebt kein Lebewesen irgend einer Gattung außer dem Menschen, welches irgendwelche Erkenntnis Gottes hätte, und unter den Menschen kein Volk, welches in dem Grade überbildet oder roh wäre, um nicht zu wissen, daß es Gott verehren soll, wenn es auch nicht weiß, welchen. So ist es richtig: wer Gott erkennt, der gedenkt und wird inne seines eigenen Ursprungs" [1]). In der Erzählung von dem Traume Scipios am Ende seines Buches vom Staate hat Cicero die platonische Vision, welche die Politeia beschließt, im verwandten Geiste nachgebildet.

Der Glaube an Gott und Vorsehung ist bei Cicero ein allgemein menschlicher, aber darum doch kein farbloser, unbestimmter; vielmehr findet er ihn bei dem eigenen Volke in vollendetster Gestalt: „An Frömmigkeit und Religion und allein durch die Weisheit, vermöge deren wir erkannt haben, daß Alles durch die Macht der unsterblichen Götter geleitet und gelenkt wird, sind wir allen Völkern überlegen" [2]).

So gewinnt auch Ciceros Staatsideal ein bestimmteres historisches Gepräge als das platonische, welches sich nur an die Urgeschichte anlehnt. Das treue Erhalten ältester Institutionen gilt auch Cicero wie Platon als die Bedingung des Heiles für die Gesellschaft: „Die Gebräuche des Hauses und der Väter bewahren, bedeutet einen Glauben bewahren, der in gewissem Sinne von den Göttern überliefert ist, da das Altertum den Göttern am nächsten steht": **Ritus familiae patrumque servare id est, quoniam antiquitas proxime accedit ad deos, a dis quasi traditam religionem servare** [3]).

Diese Treue spricht aber Cicero dem römischen Volke vor allen anderen zu und ist überzeugt, daß dieses dadurch befähigt wurde, als ganzes und ununterbrochen an seinem Gemeinwesen zu arbeiten.

---

[1]) De nat. deor. I, 2. — [2]) Harusp. 9. — [3]) De legg. II, 11.

Er beruft sich dafür auf Cato Censorius, welcher zu sagen pflegte, „daß unser Staat darum dem Zustande anderer Staaten überlegen sei, weil es bei diesen fast immer nur einzelne Männer waren, welche ihrem Gemeinwesen Gesetze und Einrichtungen gaben, wie Creta Minos, den Lakedämoniern Lykurg, den Athenern Theseus, Drakon, Solon, unser Gemeinwesen (respublica) dagegen nicht durch Talent (ingenio) eines Einzelnen, sondern Vieler, nicht in einem Menschenalter, sondern in mehreren Jahrhunderten und Generationen geordnet worden sei. Denn so hoch ist kein Talent anzuschlagen, daß es Jemand gegeben hätte, dem Nichts entgangen wäre, und alle Talente vermöchten, wenngleich zusammenwirkend zu bestimmter Zeit, nicht Maßregeln zu treffen, die, ohne daß Erfahrung und Tradition mitwirkten (sine rerum usu et traditione) allgemeine Geltung haben könnten. Darum nehme ich in meiner Darstellung das Wort, das er gebrauchte, wieder auf: des Volkes Ursprünge (populi origines), und ich verwende gern Catos Ausdruck. Ich werde das Ziel leichter erreichen, wenn ich euch unser Gemeinwesen in seinem Werden und Wachsen, seiner Reife, Festigung und Stärke vorführe, als wenn ich, wie Sokrates bei Platon ein solches konstruiere“ (finxero)[1].

Für die sakrale Gesetzgebung seines Normalstaates legt Cicero die Bestimmungen der Zwölftafelgesetze als legum leges zugrunde, welche altertümliche Bestimmtheit — certa legum verba — und die Würde der Vorzeit zeigen[2]. Die Tradition wird ergänzt und gedeutet durch priesterliche Lehrautorität: Quoque haec privatim et publice modo rituque fiant, discunto ignari a publicis sacerdotibus; aber freilich die Befugnis derselben ist eine staatliche; alles Bestreben auf das Menschheitliche in Glaube und Gottesverehrung zurückzugehen, findet sehr bald seine Grenze an dem Prinzip der Staatsreligion: Separatim nemo habessit deos neve novos, neve advenas, nisi publice adscitos[3], das Gesetz, welches Roms Fußpunkt im Kampfe mit dem Christentum wurde.

---

[1]) De rep. II, 1. — [2]) De legg. II, 7. — [3]) Ib. 8.

In seinen Bestimmungen über das jus naturae oder die lex naturalis, der Grundlage seiner Rechtsphilosophie, nimmt Cicero Stoisches auf, aber ohne Doktrinarismus. Das Recht und das Gesetz der Natur ist der Inbegriff, das Ethos des menschlichen Gemeinlebens, und dieses wird dadurch der Überwelt eingereiht: Das wahre und ursprüngliche Gesetz ist die ratio recta (ὀρθὸς λόγος) des höchsten Juppiters; es ist mit dem göttlichen Geiste entstanden: orta est simul cum mente divina, vor allen Weltaltern, ehe es ein geschriebenes Gesetz, oder ein Gemeinwesen gab [1]). Es umfaßt das jus divinum, dessen Grundverhältnis die religio ist und das jus humanum, das auf die aequitas gebaut ist [2]). Das erste Buch der „Gesetze" weist das Naturgerechte als die Grundlage aller Gesetzgebung nach. In Ciceros Rechtsphilosophie macht sich allenthalben als Hintergrund die große konkrete Rechtsbildung der Römer geltend und läßt ihn die farblosen Allgemeinheiten und den Individualismus der Stoa vermeiden.

Wie für das Organische des Rechts, so hat er auch für das innere Gesetz aller geistigen Gebilde, der Idealien, Verständnis. Die Wissenschaften und Künste sieht er als eine Einheit an, durch ein gemeinsames Band verknüpft, welches, einmal erkannt, die wunderbare Übereinstimmung (consensus) und den Einklang (concentus) derselben innewerden läßt [3]). Wie geläufig diese von Platon ausgebildete Anschauung von dem organischen Charakter der Erkenntnisinhalte den Römern war, können die Bemerkungen des Architekten Vitruv über den Zusammenhang der Studien zeigen; alle Disziplinen haben nach ihm eine sachliche, reale Verbindung und Wechselwirkung (conjunctionem rerum et communicationem); die Gesammtwissenschaft, ἐγκύκλιος disciplina, ist aus jenen wie ein Körper aus Gliedern zusammengesetzt, wer in sie eindringt, erkennt in allen dieselben Grundzüge (notas) und

---

[1]) De legg. II, 4 u. 6. — [2]) Vgl. Hildenbrand, Geschichte und System der Rechts- und Staatsphilosophie 1860. S. 560 f. — [3]) De or. III, 6.

die Wechselwirkung aller und vermag sie darum sich leichter anzueignen [1]).

Die Römer sind für den Idealismus mehr als ein bloßer Durchgangspunkt; eine innere Verwandtschaft mit demselben läßt sie, wenn auch nicht seine systematische Ausgestaltung, so doch seine Grundanschauung und Gesinnung sich eigen machen. Ihren Schriftstellern ist es zu danken, daß die Philosophie lateinisch reden lernte und die Terminologie begründet wurde, welche das griechische Begriffssystem den abendländischen Völkern zugänglich machte. Dieses hätten sie nicht leisten können, wenn sie, wie man meist annimmt, nicht über die Schale der Spekulation hinausgekommen wären; es bedurfte ernster und verständnisvoller Arbeit, um einer so reichen Gedankenbildung, wie die griechische es ist, eine von Natur nicht eben biegsame Sprache so anzupassen, daß ihr das fremde Gewand wie ein eigenes wurde.

---

[1]) Vitr. de archit. I, 1, 12.

§. 42.

Die neuplatonische Mystik.

1. Wenn sich in Philon morgenländische und griechische Elemente, in den römischen Pythagoreern und Platonikern italisches und hellenisches Wesen verschränken, so erscheinen alle drei Faktoren in der Persönlichkeit Plotins, des Hauptes der neuplatonischen Schule vereinigt, der in Ägypten geboren, in Alexandrien gebildet, aus einer römischen Familie entsprossen, in Italien wirkend, vom Kaiser Gallienus (259—268) hochgeschätzt, die Spekulation Platons zu erneuern und zu vertiefen unternimmt. Der kosmopolitische Zug, den dadurch seine Lehre erhält, berechtigt jedoch nicht, sie als Synkretismus anzusehen, da sie davon vielmehr weiter entfernt ist, als etwa die philonische. Sie ist vielmehr wesentlich das, als was sie sich giebt: Platonismus[1]), nur mit ausschließlicher Entfaltung des mystischen Elementes, mit Hintansetzung der gesetzhaften Seite dieser Doktrin. Es treibt in ihr die griechische Mystik, der Mutterboden der Gedankenbildungen von Herakleitos bis Platon, eine späte, aber volle Blüte, wie ja auch die Vedantalehre, obwohl schon in den Upanischaden angelegt, als System spät auftritt. Die griechische Spekulation greift hier in ihrem Absterben auf ihre Anfänge zurück; sie saugt aus ihrer tiefsten Wurzel die letzten Kräfte, erneut ihren ursprünglichen Gestaltungstrieb.

Wenn Philons Stärke in der Kühnheit liegt, mit der er die Gesetzestheologie mit der Theosophie des Morgenlandes und Abend-

---

[1]) Vgl. C. H. Kirchner, Die Philosophie des Plotin 1854, S. 12 f.

landes in eins zu bilden unternimmt, so liegt Plotins Größe in der Homogeneität seiner Gedankenbildung, die lediglich dem mystisch-spekulativen Zuge stattgiebt. Plotins Gesichtskreis ist enger als der Philons, aber er ist diesem an spekulativer Gestaltungskraft, sozusagen an philosophischem Stilbewußtsein überlegen; der gelehrte Jude war ebensowohl Exeget, wie Dialektiker; Plotin ist nur letzteres, aber seine Dialektik ist weit folgerichtiger und triebkräfter und führt zum Aufbau eines Systems.

Daß zur Grundlegung desselben ägyptische und indische Mystik mitgewirkt haben, ist wahrscheinlich, aber wird kaum näher zu bestimmen sein. Die ägyptische Gotteslehre zeigt die drei göttlichen Gestalten, welche der plotinischen zugrunde liegen: an erster Stelle jenes Uranfängliche, das choper tesef, „das Sein, Er selbst", welchem das plotinische ἕν entspricht; an zweiter „den Herrn der Wahrheit", den Baumeister der intelligiblen Welt, dem der νοῦς analog ist, und an dritter die Weltseele, Osiris, die sich in Plotins ψυχή wiederholt[1]). In der Schrift über die ägyptischen Mysterien, welche, wenn nicht von Jamblichos, doch von einem Neuplatoniker herrührt und anerkanntermaßen sehr alte ägyptische Lehrstücke enthält[2]), wird diese ägyptische Trias in Ausdrücken dargestellt, die ihre Verwandtschaft mit der plotinischen ersichtlich machen[3]). Die Anklänge an Indisches sind nicht so ausgesprochen, aber immerhin beachtenswert[4]). Sollte Plotin von beiden Seiten her Antriebe erhalten haben, so hat er sie doch so vollständig verarbeitet, daß sie bei ihm nicht wie zugebrachte Elemente auftreten.

Der eigentliche Boden für seine Mystik ist die griechische Mysterienlehre, die er auch als das Grundelement der griechischen Spekulation, besonders der platonischen ansieht. Er weist Anmischungen und pietätslose Behandlung jener alten Lehre ab; im besondern erklärt er sich gegen die Gnostiker, welche jene in willkürlicher Weise umbilden: „Was die Alten über das Intelligible

---

[1]) Oben §. 3, 3. — [2]) Oben §. 1, 3, S. 7. — [3]) De myst. Aeg. VIII, 3 u. f. — [4]) Lassen, Indische Altertumskunde III, S. 416 f.; oben §. 7, 1 a. E.

gesagt haben, ist viel besser und in gebildeter Weise (πεπαιδευμένως) gesagt und wird von Allen gewürdigt, die sich nicht durch die unter den Zeitgenossen grassierende Täuschung beirren lassen"[1]).

Zum Christentume nimmt Plotin in seinen Schriften nicht Stellung. Sein Lehrer Ammonios Sakkas war Christ gewesen, aber in das Heidentum zurückgefallen[2]); Plotins Schüler Porphyrios war ein heftiger Gegner des Christentums und nannte die Kirche ein βάρβαρον τόλμημα[3]). Amelius war christenfreundlicher und zitiert das Johannesevangelium. Die schweigende Ablehnung des Christentums seitens Plotins läßt sich daraus erklären, daß er sich einer gewissen Verwandtschaft seiner Anschauungen mit den christlichen bewußt war, aber in der Besorgnis vor einer Umbildung seines Gedankenkreises durch dieselben, sie von sich fernhielt; seine Spekulation ist die Braut von Korinth, die, geisterhaft, auf das Leben und das volle Licht verzichtend, den alten Göttern zueilt. Durch die reine Ausprägung der griechischen Mystik hat sich aber Plotin auch für die christliche Spekulation nachmals mehr Verdienst erworben, als er es durch wohlgemeinte Mischung der Weltanschauungen hätte thun können; die Verknüpfung beider waren anderen, mächtigeren und dazu befugten Geistern vorbehalten[5]).

Der Vorzug der stilvollen Einheit wird bei Plotin allerdings erkauft durch den Verzicht auf die grundlegende Mitwirkung des gesetzhaften Elementes der Religion und Spekulation: der Preis für die dialektische Verschränkung des Einen, des Nus und der Seele, ist das Aufgeben des Glaubens an den schaffenden und gebietenden König. Wenn diesen Numenios an die

---

1) Enn. II, 9, 6. — 2) Porphyr. ap. Euseb. Hist. eccl. VI, 19. Eusebios stellt dieses in Abrede, da Ammonios über die Übereinstimmung von Moses und Christus geschrieben habe. Da die heidnischen Berichterstatter Ammonios jede litterarische Thätigkeit absprechen, scheint aber bei Eusebios eine Verwechslung vorzuliegen. — 3) Cyrill. contr. Jul. VIII, p. 283. — 4) Aug. de civ. Dei XIX, 23. — 5) Darüber Bd. II, Abschnitt VIII: Der Anschluß d. christl. Idealismus an d. antiken. §. 58 u. 59.

zweite Stelle, also unter das Eine gestellt hatte[1]), so läßt ihn Plotin zwar nicht den Worten, wohl aber der Sache nach ganz fallen; ebenso verschwindet bei ihm das Kronosreich am Anfange der Menschengeschichte, das Vorbild alles Gemeinlebens; die ethischen Tugenden, als *ἀρεταὶ πολιτικαί* bezeichnet, werden zur bloßen Vorstufe der mystischen Erkenntnis, die Ethik wird nominalistisch, indem sie den Güterbegriff verliert, und individualistisch, indem sie keine organische Gemeinschaft mehr kennt.

In diesem Betrachte entfernt sich der Neuplatonismus weit von der platonischen Weltanschauung und damit auch von der idealistischen Grundanschauung, die ja auf der Vereinigung des mystischen und des gesetzhaft-theistischen Elementes beruht[2]). Für die Geschichte des Idealismus liegt seine Bedeutung hauptsächlich darin, daß er der platonischen Lehre einen neuen Glanz verlieh, ihre Voraussetzungen und die ihr verwandten Gedankenbildungen hervorzog, ihre Vereinbarkeit mit der aristotelischen ans Licht stellte und ihr so in der Zeit des Übergangs und der christlichen Neubildungen eine hervorragende Stelle sicherte.

2. Der Glaube und Drang, der überall den Mysterienkulten zugrunde liegt, ist auch die Hauptangelegenheit und Herzenssache Plotins: die Seele soll von alter Schuld gelöst und ihrer himmlischen Heimat zugeführt werden. Ihre Einkörperung ist ein Zustand des Leidens und wider ihre Natur; in Lichtblicken wird sie sich dessen bewußt, die Fragen: Woher? Wohin? regen sich in ihr und werden bestimmend für ihr ganzes Dichten und Trachten. Diese Grundstimmung wird in der Abhandlung über das Herabsteigen (*κάθοδος*) der Seele in den Leib in den schönen Worten ausgedrückt: „Oftmals, wenn ich aus dem Schlummer der Körperlichkeit erwache, zu mir komme, von der Außenwelt abgewendet, in mich einkehre, so schaue ich eine wunderbare Herrlichkeit (*κάλλος*); dann bin ich gewiß, meines besseren Teiles innegeworden zu sein, ich bethätige das wahre Leben, bin mit dem Göttlichen geeint und,

[1]) Oben §. 39, 2. — [2]) Oben §. 16, 1 und 26, 1.

in ihm gegründet (*ἱδρυθείς*), gewinne ich die Kraft, mich noch über die Überwelt (*τὸ ἄλλο νοητόν*) hinaus zu setzen. Wenn ich dann nach diesem Ruhen in Gott (*ἐν τῷ θείῳ στάσις*) aus dem Geistesschauen (*ἐκ νοῦ*) wieder zur Gedankenbildung (*λογισμός*) herabsteige, dann frage ich mich, wie es zuging, daß ich jetzt herabsteige und daß überhaupt einmal meine Seele in den Körper eingegangen ist, da sie doch in ihrem Wesen so ist, wie sie sich mir eben gezeigt hatte"[1]). Er erholt sich sodann Rats bei Herakleitos, Empedokles, Pythagoras und Platon, von denen der letztere am deutlichsten gesprochen von der Fesselung und Grablegung der Seele im Leibe und gesagt hat, daß die Geheimlehre: die Seele sei in Banden, eine große Wahrheit sei: *τὸν ἐν ἀποῤῥήτοις λεγόμενον λόγον μέγαν εἶναι, ὃς ἐν φρουρᾷ τὴν ψυχήν φησιν εἶναι.*

In ähnlichem Zusammenhange erwähnt Plotin das Gebot der Mysterien, *τὸ τῶν μυστηρίων τῶνδε ἐπίταγμα*: was der Telest geschaut habe, solle er dem Uneingeweihten nicht mitteilen, weil es diesem nicht verständlich sein könne. Es sei eben — führt er mit völliger Gleichstellung des theosophischen und des durch die Mysterien vermittelten Schauens aus — unsagbar, wie der Schauende das Göttliche geschaut habe und doch mit ihm völlig eins gewesen sei; er gleiche einem, der die Götterbilder im Tempel hinter sich gelassen hat und in das innerste Heiligtum getreten ist, *εἰς τὸ εἴσω τοῦ ἀδύτου*; was er erlebt, ist im Grunde kein Schauen, *θέαμα*, sondern: Verzückung und Einswerden und Aufgeben seiner Selbst und Streben nach Berührung und Friede und Sinnen auf Zusammenschluß: *ἔκστασις καὶ ἅπλωσις καὶ ἐπίδοσις αὑτοῦ καὶ ἔφεσις πρὸς ἁφὴν καὶ στάσις καὶ περινόησις πρὸς ἐφαρμογήν.* Doch das sind nur bildliche Ausdrücke, *μιμήματα*; „von den Weisen unter den Propheten aber wird angedeutet, *αἰνίττεται*, wie Gott geschaut werden kann; ein weiser Priester, der das Rätsel versteht, kann wohl das Schauen im innersten Heiligtum erwirken"[2]).

[1]) Enn. IV, 8, 1. — [2]) Enn. VI, 9, 11 am Schlusse des Werkes.

Das Ablegen der Oberkleider bei den heiligsten Kultusakten der Mysterien erklärt Plotin als Symbol, daß der Mensch ablegen müsse, was er beim Herabkommen auf die Erde angezogen hat: die Körperlichkeit[1]). Proklos findet durch eigenes Erleben das Verständnis des Mysterienbrauches des Affektwechsels: „Wie bei den heiligsten Weihen vor dem mystischen Schauen (*μυστικὰ θεάματα*) die Geweiheten in Schrecken gesetzt werden, so erschreckt (die Theosophen) der Anblick der intelligiblen Schönheit, ehe sie mit dem Guten Gemeinschaft (*μετουσία*) erhalten, wendet ihre Seele um und zeigt den in der Vorhalle sitzenden, wie die verborgene Herrlichkeit im Innersten beschaffen ist“[2]).

Das ist kein frostiges Ausdeuten wunderlicher Gebräuche, sondern der Ausdruck für das Wiederfinden der Grundstimmung, aus welcher jene hervorgegangen waren, für das freudige Erstaunen, daß die Andacht und Weisheit der Vorzeit sich als noch lebendig erweist. Auch liegt ein wirkliches Erleben zugrunde: Porphyrios, der Biograph Plotins, giebt an, daß dieser während ihres mehrjährigen Zusammenseins viermal das Eine geschaut habe, was ihm selbst erst später nur einmal gewährt worden sei.

So ist auch die Deutung der Mysteriengötter keine „Anbequemung an die Volksreligion“, sondern, wie Plotin selbst sagt, eine Exegese[4]) und weit tiefer und ernster gemeint als die stoischen Mythenerklärungen. Er sagt von den Ahnen, welche die Kulte im Allgemeinen eingerichtet haben: „Die alten Weisen, welche sich die Götter vergegenwärtigen wollten und darum Tempel und Standbilder errichteten, haben dabei die Natur des Alls im Auge gehabt“[5]). Mit Platon sieht er in Kronos den überweltlichen Gottesgeist, der das Intelligible erzeugt und wieder in sich aufnimmt[6]); in Rhea erkennt er wie in Demeter und Hestia die Weltseele und nennt ihre ältesten Verehrer „Männer, die in göttlicher Offenbarung und Natur weissagten“ *οἱ θείᾳ φήμῃ καὶ φύσει ἀπομαντευόμενοι*[7]).

[1]) Enn. I, 6, 7. — [2]) Procl. in Plat. theol. III, 18 fin. — [3]) Porph. Vi. Plot. 23. — [4]) Enn. V, 1, 8. — [5]) Ib. IV, 3, 11. — [6]) Ib. V, 1, 7. [7]) Ib. IV, 4, 27.

In dem Thronen der Dike bei Zeus sieht er die Vereinigung des Nus mit der höchsten Wissenschaft ausgedrückt: *αὐτοεπιστήμη πάρεδρος τῷ Νῷ*[1]); Dike aber ist Adrasteia „ein heiliges Wort", *θεία φήμη*, die Ordnung, die wunderbare Weisheit[2]). Aphrodite ist ihm als himmlische die göttlichste Seele, welche unmittelbar aus dem reinen Geiste hervorgeht und darum im Mythus keiner Mutter Kind ist[3]). Die mystischen Göttergestalten, welche die Weltseele ausdrücken, sind ihm Dionysos und Hermes. In Dionysos' Spiegel[4]) sahen die Seelen ihr Bild, als sie zur Erde herabsanken und in deren Fesseln geschlagen wurden, aber Zeus gewährt ihnen, dorthin zu gelangen, wo die Weltseele unberührt von allem Irdischen weilt d. i. Dionysos' Göttlichkeit zu teilen; Ab- und Aufsteigen der Seelen ist durch die Gestirne bestimmt und nach dem himmlischen Einklange geregelt[5]). Der „alte Hermes" d. i. der Kabir der samothrakischen Mysterien, wird „von den Weisen der Vorzeit, die mystisch und in Weihelehren orakelten" (*οἱ πάλαι σοφοὶ μυστικῶς καὶ ἐν τελεταῖς αἰνιττόμενοι*) unter dem Bilde der Vaterschaft und Fruchtbarkeit dargestellt, während die große Mutter von Entmannten umgeben erscheint, um anzudeuten, daß sie für sich der Hervorbringung unfähig (*ἄγονος*) ist[6]).

Sehr schön wird der Mythus von Narkissos auf die Seele gedeutet, welche beim Anblick der leiblichen Schönheit sich dieser hingeben möchte, vergessend, daß diese nur ein Schattenbild der wahren ist: „der da heranlief und die schöne Gestalt, die sich auf dem Wasser schaukelte, umarmen wollte, versank in die Tiefe der Flut und ward nicht mehr gesehen"[7]).

3. In der Bestimmung der göttlichen Trias, der „drei ursprünglichen Hypostasen", wie er sie nennt, dem Glanzpunkte der Spekulation Plotins, schließt er sich scheinbar an Numenios an, so daß Kurzsichtige oder Übelwollende von einer Entlehnung sprachen[8]). Der unentwegte erste Gott bei Numenios ist dem

---

[1]) Enn. V, 8, 4. — [2]) Ib. III, 2, 13. — [3]) Ib. III, 5, 2. — [4]) Oben §. 3, 2. — [5]) Enn. IV, 3, 12. — [6]) Ib. III, 6, 19. — [7]) Enn. I, 6, 8.
[8]) Porph. Vi. Plot. 17.

Einen, ἕν, Plotins verwandt, der zweite heißt auch bei jenem Nus, der dritte, die Welt, ist der plotinischen Weltseele entsprechend[1]). Aber jener erste Gott ist bei dem Verehrer Moses' auch König, also persönlich gedacht, während das plotinische Eine, dem Geiste seiner Theosophie entsprechend, auch über das persönliche Dasein hinausliegend gefaßt wird: wenn, heißt es, das Eine dächte, so wäre es schon Vielheit[2]), es bedarf aber des Denkens so wenig wie das Licht des Sehens[3]), auch das Wollen ist ihm fremd, weil dieses den Unterschied von Wesen und Thätigkeit und zudem ein Streben nach einem Andern einschließt[4]). Einen Stützpunkt sucht Plotin in Platons Trias, *τὰ Πλάτωνος τριττά*: in dem Könige des Alls, um den die erste Ordnung geschart ist, oder dem Vater der Ursache, in dem Demiurgen, welchen Platon dem Nus gleichsetzte, und in der Weltseele: „also wußte Platon, daß aus dem Guten der Nus oder die Idee, aus dem Nus die Seele stamme, und unsere Lehre ist nicht neu, sondern längst ausgesprochen, wenngleich nicht expliziert, und die gegenwärtigen Erörterungen sind nur Erklärungen jener alten" (*πάλαι μὲν εἰρῆσθαι, μὴ ἀναπεπταμένως, τοὺς δὲ νῦν λόγους ἐξηγητὰς κείνων γεγονέναι*[5]). Die Abweichung springt aber sogar in dieser Darstellung leicht ins Auge: das plotinische Eine ist nicht König der Welt und der platonische Demiurg nicht der Nus, dem vielmehr der *ϑεὸς νοητός* entspricht. Platon hält eine mystische Ansicht des Göttlichen, in der es als das Eine erfaßt wird, und eine gesetzhaft-theistische, in der es als die Trias von Demiurg, intelligiblem Gotte und Weltseele erscheint, auseinander[6]), während Plotin beide ineinanderschiebt, und den Demiurgen eliminiert.

In der Abhandlung: Von den drei ursprünglichen Hypostasen, *περὶ τῶν τριῶν ἀρχικῶν ὑποστάσεων*, welche das erste Buch der fünften Enneade bildet, giebt Plotin eine Ableitung seiner Prin-

---

[1]) Oben §. 39, 2. — [2]) Enn. V, 6, 2. — [3]) Ib. VI, 8, 13. — [4]) Ib. VI, 9, 6. — [5]) Ib. V, 1, 8. Plat. Ep. 2 p. 312, oben §. 28.. — [6]) Oben §. 28, 3.

zipien, wobei er, entsprechend seinem leitenden Interesse, von der Menschenseele ausgeht.

„Was mag denn der Grund sein, daß die Seelen den Vater, Gott, vergessen, da sie doch aus dem Jenseits (*ἐκεῖθεν*) stammen und ihm gehören, und so von ihm und sich selbst nichts wissen? Des Bösen Anfang ist für sie der Wagemut und die Werdelust und die Selbstentfremdung und die Lust, nur sich zu gehören (*ἡ τόλμα καὶ ἡ γένεσις καὶ ἡ πρώτη ἑτερότης καὶ τὸ βουληθῆναι δὲ ἑαυτῶν εἶναι*). Es gelüstete sie nach Selbstherrlichkeit (*αὐτεξούσιον*), sie tummelten sich nach ihrem Sinne, und so gerieten sie auf den Abweg und schritten zum vollen Abfalle vor (*πλείστην ἀπόστασιν πεποιημέναι*) und damit schwand ihnen die Erkenntnis ihres Ursprungs aus dem Jenseits, wie Kinder, früh von ihren Eltern getrennt und in der Ferne aufgezogen, nicht wissen, wer sie und ihre Eltern sind". Es gilt nun, die Seele an ihren Ursprung und Wert (*γένος καὶ ἀξία*) zu erinnern; sie lerne, daß alles Leben auf Beseelung beruht und daß sie selbst höher steht als die Dinge um sie; die zu solcher Betrachtung fähige Seele fasse die große Seele ins Auge: „befriedet (*ἥσυχον*) sei ihr Körperleben und dessen Wogenschlag, befriedet sehe sie alles, was sie umgiebt: die Erde und das Meer und die Luft und den Himmel selbst ohne Regung. Sie lerne darauf achten, wie die Seele von außenher in den ruhenden Kosmos gleichsam sich ergießt und einströmt, von allen Seiten andringt und einstrahlt; wie die Sonnenstrahlen eine dunkle Wolke erleuchten und goldig erglänzen machen, so verleiht die Seele, wenn sie in den Leib der himmelumspannten Welt eingeht, ihr Leben und Unsterblichkeit" ... Obwohl nun der Himmel vielfach geteilt ist, so ist er doch einheitlich durch die Kraft der Seele und durch sie ist die Welt ein Gott. Ihr nun aber ist unsere Seele gleichartig (*ὁμοειδής*), wertvoll (*τίμιον*) wie sie, wertvoller als alles Körperliche.

„Ist die Seele ein so wertvolles und göttliches Wesen, so fasse Mut, durch sie zu Gott zu gelangen und steige von diesem Grunde aus zu ihm empor; das Ziel ist nicht weit, es liegt wenig

dazwischen. Ergreife das, was in diesem Göttlichen das eigentlich Göttliche (θειότερον) ist, seinen Grenzbezirk nach Oben (πρὸς τὸ ἄνω γειτόνημα), das Gut und den Grund, die sie zur Seele machen (μεθ' ὃ καὶ ἀφ' οὗ ἡ ψυχή). Denn obwohl sie ein Wesen (χρῆμα) ist, ist sie doch nur ein Bild (εἰκών), Abbild des Nus; wie das ausgesprochene Wort (λόγος ὁ ἐν προφορᾷ) das Wort in der Seele wiedergiebt, so ist die Seele das Wort des Nus (λόγος νοῦ). . . . Da sie vom Geiste ist, ist sie denkend (νοερά), in Gedanken (ἐν λογισμοῖς) bewegt sich ihr Geist. . . . Sie hat ihre Daseinsform vom Geiste und sie wirkt ihr Wesen aus, wenn sie auf den Geist hinblickt (ἥ τε οὖν ὑπόστασις αὐτῇ ἀπό νοῦ, ὅ τε ἐνεργείᾳ λόγος νοῦ αὐτῇ ὁρωμένου). Dann wird sie ihrer eigensten Gedanken und Wirkungen inne. . . . Der Geist macht sie als ihr Vater und Geleiter immer göttlicher; zwischen ihnen liegt nichts als das Anderssein, sie schließt sich ihm an als das Empfangende, er aber ist ihre Form (εἶδος); herrlich ist aber auch der Stoff des Geistes: geistartig (νοοειδής) und einfach“.

„Betrachtet man staunend diese sichtbare Welt in ihrer Größe, Schönheit und in der Ordnung ihres ewigen Umschwunges . . . so steige man auch auf zu ihrem Urbilde und ihrer höheren Wahrheit (ἐπὶ τὸ ἀρχέτυπον αὐτου καὶ τὸ ἀληθινώτερον) und schaue im Jenseits die gedanklichen Wesenheiten (νοητά), in sich ewig ruhend, in ihrem eigenen Denken und Leben, und ihr Haupt (προστάτην), den reinen Geist (ἀκήρατον νοῦν), und die unaussprechliche Weisheit, das wahre Leben des Kronos, des Gottes des Volldaseins (κόρου) und des Geistes. . . . Sein Denken ist nicht Suchen, sondern Haben, seine Seligkeit (μακάριον) ist nicht erworben, sondern von Ewigkeit und selbst die wahre Ewigkeit, deren Abbild die Zeit ist, welche die Weltseele umkreist . . . da ist Jedwedes Geist und Seiendes und das Ganze ist Allgeist und Allsein“.

Denken und Sein sind in diesem Kronosreiche eins, aber doch auch verschieden; es besteht zwischen ihnen Identität, ταυτότης, aber auch ein Anderssein, ἑτερότης; letzteres weil das Denken

Bewegung, das Sein Ruhe ist. Diese Mehrfachheit konstituiert (ποιεῖ) nun die Zahl; jene ist die Zwei, die Identität die Eins; aus beiden entspringt die Zahl, die eines Jedweden Form, εἶδος, bildet.

Hier aber kommt der denkende Geist in den Pfad, den schon die alten Weisen (οἱ πάλαι σοφοί) gewandelt sind, welche sich fragten, wie denn dem Einen die Fülle entströmt sei (ἐξεῤῥύη), die wir um uns sehen, und auf jenes zurückführen (ἀνάγειν) möchten. „Davon nun werde so gesprochen, daß wir Gott selbst anrufen, nicht mit Worten, sondern indem wir die Seele zum Gebete ausweiten (ἐκτείνασι), wie wir es allein ihm darbringen. Wer ihn schauen will in seinem Heiligtume, in dem er weilt, erhaben (ἐπέκεινα) über alle Wesen, muß die Götterbilder davor betrachten, zumeist das eine, das jenem zunächst steht". Dies ist der Nus, die Hypostase des Denkens und der Denkbewegung: jedem Bewegten liegt aber etwas zugrunde, nach dem es sich hinbewegt, und das selbst unbewegt ist. Dieses verhält sich zu dem Bewegten wie die Sonne zu dem ihr entströmenden Lichte, wie das Duftende zu dem Wohlgeruche: ein Vollkommneres erzeugt ein Geringeres. So kommt von dem Vollkommensten, was nach ihm das Größte ist, dies aber ist der Nus; er bedarf des Einen, blickt auf das Eine hin, liebt es, wie der Erzeugte seinen Erzeuger, steht im engsten Zusammenhange mit ihm, nur durch das Anderssein von ihm geschieden.

Der Nus ist das Bild (εἰκών) des Einen, ihm ähnlich wie das Licht der Sonne ähnlich ist. Es brachte den Nus hervor, indem es mit Hinwendung auf sich schaute, dieses Schauen ist der Nus (τῇ ἐπιστροφῇ πρὸς αὐτὸ ἑώρα· ἡ δὲ ὅρασις αὕτη νοῦς). „Das Eine ist das Urvermögen aller Dinge, das Denken löst nun gleichsam das Urvermögen von dem ab, dessen Möglichkeit es ist, und schauet dieses an und wird dadurch Nus" (τὸ ἓν δύναμις πάντων· ὧν οὖν ἐστι δύναμις, ταῦτα ἀπὸ τῆς δυνάμεως οἷον σχιζομένη ἡ νόησις καθορᾷ· ἢ οὐκ ἂν ἦν νοῦς). Der so erzeugte Nus heißt mit Recht das Reinste, denn er entstammt keiner andern als der ersten Ursache. Mit seiner Erzeugung aber

ist die Erzeugung von Allem gegeben: die ganze Herrlichkeit der Ideeen, alle intelligiblen Götter; voll von dem, was er erzeugt, saugt er es gleichsam wieder auf und hat es in sich und läßt es nicht in den Stoff versinken, nicht an der Rhea Brust trinken, wie dies die Mysterien und Göttermythen geheimnisvoll ausdrücken, wenn es heißt: Kronos sei der weiseste Gott noch vor Zeus gewesen und berge wieder in sich, was er erzeugte, daher er voll sei und satt im Geiste (*πληρὴς καὶ νοῦς ἐν κόρῳ*). Weiter heißt es, er habe Zeus gezeugt in seiner Erfüllung: der Nus in seiner Vollkommenheit zeugt ja die Weltseele; er mußte in seiner Fülle zeugen und eine solche Weltpotenz konnte nicht unfruchtbar bleiben. Höher (*κρεῖττον*) aber konnte das Erzeugte nicht sein, nur geringer, ein Bild (*εἴδωλον*) von Jenem formlos [an sich], geformt (*ὁριζόμενον*) von dem Erzeuger und gestaltet (*εἰδοποιούμενον*). Das Erzeugte des Nus ist ein Gedanke (*λόγος*) und sein Gedachtes ist eine Hypostase [:die Weltseele]; sie kreist um ihn, ist seine Erstrahlung, seine Spur (*ἴχνος*), von der einen Seite mit ihm vereint, von ihm erfüllt, ihn genießend, seiner teilhaft, denkend; von der andern Seite an dem haftend, was geringer als jener, selbst zeugend noch Geringeres als sie selbst ist"[1]).

Ein Bindeglied beider ist der Logos, eine Ausstrahlung (*ἔκλαμψις*) aus beiden oder Ausfluß (*ἀποῤῥέον*) des Nus, universal wie dieser: „Prinzip ist der Logos und Alles ist Logos": *ἀρχὴ οὖν λόγος καὶ πάντα λόγος*[2]).

4. Hier werden fast alle Saiten angeschlagen, mit denen die griechische Spekulation von den alten Theologen an bis zur Stoa herab, ihr Saitenspiel bezogen hatte, und was erklingt, ist ein voller, reiner Akkord. Der Gedanke schmiegt sich zwanglos den Mythen von Kronos, Phanes, Athene an und entbindet deren Tiefsinn; die eleatische Einslehre, die pythagoreische Zahlenmystik, die platonische Ideeenlehre, aber auch die aristotelischen Begriffe von Vermögen und Auswirkung und der stoische Logos kommen zur

---

[1]) Enn. V, 1, 1—7. — [2]) Ib. III, 2, 15 und 16.

Geltung. Aber die eleatische Starrheit, der stoische Hylozoismus werden vermieden; die Disharmonie zwischen Platon und Aristoteles wird gelöst. Die Ideeen sind zugleich Energieen, im Nus vereinigt sich der intelligible Gott mit Aristoteles' Nus, beide werden dahin ergänzt, daß die Ideeenwelt dem Nus als immanente zugesprochen [1]) und als Inhalt seines Denkens nicht bloß er selbst (νόησις νοήσεως), sondern in erster Linie das Eine bezeichnet wird [2]).

Aber — und darin zeigt sich der theosophische Zug dieser Lehre — es wird die Grundanschauung der großen Denker nicht in ihrer Ganzheit aufgenommen: das Kronosreich wird nicht historisch, gesetzhaft, ethisch gefaßt, die Auffassung des Einen als Urvermögen giebt Aristoteles' theistische Lehre von Gott als dem actus purus preis und erneut Anschauungen, die jener den „Theologen der Nacht“ zusprach [3]). Es tritt, wie bei jeder steuerlosen Mystik, eine Wendung zum Monismus ein.

Die Bestimmungslosigkeit des Einen betont Plotin an anderer Stelle noch ausdrücklicher. Er spricht ihm auch das Sein ab: ἔστιν οὐδὲ τὸ ἔστιν, weil es höher ist als das Sein [4]), ganz im Sinne der Vedantisten, die dem Brahman das Nichtsein zusprachen [5]) und der Kabbalisten, die das Urnichts lehrten [6]). Dem Einen geht auch das Denken ab und ebenso das Wollen [7]); auch das Prädikat des Guten kommt ihm nicht eigentlich zu, weil dieses nur sein Verhältnis zum Andern ausdrückt [8]). Allerdings sagt Plotin: Gott ist nicht gut, sondern das Gute [9]) und nennt ihn das Übergute, ὑπεράγαθον [10]), kann damit aber doch nicht die Verschiebung dieser Begriffe gut machen. Es ist widersinnig und unfromm gedacht, wenn die höchste Gottheit erst in der zweiten, man kann sagen: zu Verstande kommt und sich erst, wenn ihr andere Wesen entquollen sind, ihrer Güte bewußt wird; dem steht in schlichter Größe das platonische: „Er war gut“ gegenüber.

---

1) Enn. III, 9 und V, 5. — 2) Ib. V, 1, 7; III, 8, 7. — 3) Oben §. 31, 1. — 4) Enn. VI, 7, 38. — 5) §. 11, 6. — 6) §. 12, 7. — 7) Oben S. 652. — 8) Enn. VI, 7, 41. — 9) Ib. VI, 2, 17. — 10) Ib. VI, 9, 6.

Wenn ihm das Eine zum bestimmungslosen und selbst nichtseienden Urgrunde zu werden droht, so ist andrerseits die Gefahr nahe, daß es zum Allsein werde, das nichts neben sich hat. „Wie das Spiegelbild (ἴνδαλμα) oder das Licht, losgetrennt von seiner Ursache, nicht mehr ist und überhaupt Alles, was seine Daseinsform (ὑπόστασις) von einem Andern hat, weil es eben dessen Spiegelbild ist, in der Trennung von jenem nicht bestehen kann, so sind die von dem Einen ausgehenden Potenzen (δυνάμεις) nicht von ihm getrennt; wenn das aber ist, so wird jenes, von dem sie stammen, überall sein, wo sie sind, so daß es in seiner Ganzheit allenthalben ist“ (οὗ εἰσιν αὗται κἀκεῖνο, ἀφ' οὗ ἐγένοντο, ἐκεῖ ἅμα ἔσται, ὥςτε πανταχοῦ ἅμα πάλιν αὐτὸ οὐ μεμερισμένον ὅλον ἔσται[1]). Das Eine ist überall und nirgend, πανταχοῦ καὶ οὐδαμοῦ; wäre es nur überall, so würde es Alles, πάντα, sein, weil es aber auch nirgend ist, kann es ein von ihm Verschiedenes geben[2]). Das Wort für Sein: εἶναι, leitet Plotin von ἕν ab und sieht ἕν und ὄν als identisch an[3]).

Durch diese Bestimmungen wird nun wohl die bei Platon und Aristoteles bestehende Schwierigkeit der In-eins-bildung der göttlichen Potenzen behoben, denn die plotinische Gottheit bleibt eine einige, trotz der Ausstrahlung des Nus und der Psyche, aber ihre resorbierende Kraft ist so groß, daß sie auch alles Endliche in sich hineinzieht, wogegen die Bestimmung des Nirgendseins keinen Schutz gewährt. Das göttliche Innenleben ist Alles und hat keinen Raum für ein Außen, eine Endlichkeit, eine Kreatur.

So schön auch Plotin von der Natur, ihrer harmonischen Übereinstimmung, ihrem von der Weltseele empfangenen λόγος zu sprechen weiß, so fehlt ihm doch der Naturbegriff, weil der in ihr sich auswirkende Gedanke kein rechtes Substrat an der Materie findet. In der Lehre von dieser schürzen sich die Schwierigkeiten der plotinischen Mystik zu einem unlösbaren Knoten. Er stellt sie als das Korrelat der Ideeen dar: sie setzt deren Aus-

---

1) Enn. VI, 4, 9 fin. — 2) Ib. III, 9, 3. — 3) V, 5, 5.

strömen eine Grenze und wird dadurch der Grund des Werdens, wie ein die Stimme zurückwerfender Fels der Grund des Echos [1]); sie ist der Schoß des Werdens, die Stätte aller Veränderungen; sie ist mit der Göttin Rhea gemeint in der vorher angeführten Stelle über Kronos [2]). Allein andrerseits wird sie als Scheinbild, erklärt, als das Nichtseiende, bloßes Verlangen nach Existenz; was man vor ihr aussagen kann, ist alles unwahr, es flieht wie ein Gaukelbild, Alles an ihr ist Spiel und Schein [3]). Das Ein- und Ausgehen der Formen in der Materie gleicht dem Kommen und Schwinden der Träume in der Seele, nur daß jene noch ohnmächtiger als die träumende Seele ist [4]). Für die Sinnendinge ist sie nur scheinbar das Substrat, in Wahrheit nur ein Schatten, auf dem das Farbenspiel und der Schein (*ζωγραφία καὶ τὸ φαίνεσθαι*) liegt [5]). So bleiben an den Sinnendingen nur die Qualitäten oder Eigenschaften, als Inhalte der Erkenntnis; die völlig irrationale Materie vermag kein Merkmal der sinnlichen Erkenntnis zu bilden, so daß diese Erkenntnis im Grunde von der Verstandeserkenntnis nicht unterschieden ist, nur dunkler als diese, und umgekehrt die Verstandeserkenntnis eine aufgehellte Sinneserkenntnis: *ὥστε εἶναι τὰς αἰσθήσεις ταύτας ἀμυδρὰς νοήσεις, τὰς δὲ ἐκεῖ νοήσεις ἐναργεῖς αἰσθήσεις* [6]), — der Keim der Leibniz'schen Lehre, daß das Wahrnehmen verworrenes Denken, das Denken geklärtes Wahrnehmen ist. Durch die Verflüchtigung der Materie werden eben die Dinge ganz und gar gedanklich, eine Folgerung, die Platon kannte, aber zu vermeiden suchte [7]). Hier ist die Stelle, wo sich Plotin am weitesten von Aristoteles entfernt.

Wenn Plotin trotzdem die aristotelische Bestimmung aufnimmt, daß die Materie die *ὕλη πρώτη*, die anfängliche Potenz, die reine Möglichkeit ist [8]), so kommt sie dem Einen in bedenklicher Weise nahe. Er nennt sie — zunächst die Materie im Intelligiblen — geradezu „das Bestimmungslose, erzeugt aus der Bestimmungs-

[1]) Enn. III, 6, 14. — [2]) Oben S. 656. — [3]) Enn. III, 6, 7. — [4]) Ib. III, 6, 13. — [5]) Ib. VI, 3, 8. — [6]) Ib. VI, 7, 7. — [7]) Oben §. 25 3 a. E. — [8]) Enn. II, 5, 5.

losigkeit oder der Potenz oder der Ewigkeit des Einen“: ἄπειρον.... γεννηθὲν ἐκ τῆς τοῦ ἑνὸς ἀπειρίας ἢ δυνάμεως ἢ τοῦ ἀεί[1]). Darin liegt wohl die richtige Erkenntnis, daß die Materie nicht mit der Gottheit koätern ist und in gleichem Sinne lehrte auch Jamblichos mit Hinweisung auf ägyptische Theologeme eine Ableitung, παράγεσθαι, der Materialität, ὑλότης, aus dem Urwesen, οὐσιότης[2]). Allein dieser Fortschritt wird hinfällig, wenn das Urwesen selbst als Potenz gefaßt wird; es zeugt dann die Urnacht eine andere Nacht und beide verrinnen in demselben Dunkel.

Freilich will Plotin das Eine als lauteres Licht, Urlicht, vorgestellt wissen, aber sobald er dem Absoluten irgend welche Potentialität zuspricht, giebt er diesem Lichte eine Nachtseite, wovor ihn Aristoteles hätte warnen können. Das Bedürfnis, die Materie von dem Einen fernzuhalten, macht sich nun in den zahlreichen Äußerungen geltend, wonach sie als das Nichtige, Täuschende, Dunkle, Maßlose zugleich das Böse ist. Damit werden jene heidnischen Theologeme aufgenommen, die auch bei Platon mitwirken und ihm aus der Magierlehre zugekommen sein mögen[3]). Auch bei Plotin kann man an den gefesselten Ahriman denken, wenn er sagt, daß das Böse in goldene Fesseln geschlagen sei, damit die Götter und Menschen nicht sehen, oder wenn sie es sehen, sich sogleich der Abbilder des Schönen, von denen es eben gefesselt wird, erinnern[4]). Auch nach ägyptischer Lehre wurde Seb von Thot gefesselt mit seinen eigenen, ihm ausgeschnittenen Sehnen, d. i. den harmonisierenden Elementen des Stoffes[5]). Aber als das Gefesselte erscheint auch das höhere Prinzip: der Fall der Seelen ist ja ein Fall in die Materialität; Werdelust und Hoffart fallen dabei in eins zusammen[6]). So taucht der uralte Dualismus[7]) mitten in der monistischen Gedankenbildung auf, wieder eine Folge der Vernachlässigung des gesetzhaften Elementes, bei dessen Würdigung

[1]) Enn. II, 4, 15. — [2]) Procl. in Plat. Tim. II, p. 117. — [3]) Oben §. 27, 1. — [4]) Enn. I, 8, 15 fin. — [5]) Oben §. 4, 3. — [6]) Oben S. 653. — [7]) Oben §. 1, 4. a. E.

Böses und Körper, Sünde und Materie nicht ineinander überfließen könnten. Allerdings ist Plotins Ahriman oder Typhon insofern unkräftig, als ja die Materie, mithin auch das Böse, schließlich ein Nichtiges ist; der Widerspruch aber bleibt: nichtig und doch den ganzen Weltbestand bedingend, Gegenpol des Guten und Einen und doch von diesem erzeugt.

5. Die Schüler Plotins haben seine Trias teils in theologischer, teils in dialektischer Richtung fortzubilden gesucht. Ersteres that, und zwar im theistischen Sinne, Amelius Gentilianus, ein Etrusker, der außer Plotin auch Numenios hochstellt, dessen Schriften er sammelte, abschrieb, zum Teil auswendig lernte und kommentierte[1]). Er nennt die ganze Gottheit δημιουργός und läßt sie drei νόες oder auch Demiurgen oder Könige umfassen, die er mit Orpheus: Uranos, Kronos und Phanes nennt und in den drei Hypostasen des platonischen Briefes[2]) wiederfindet. Der erste ist der eigentliche Geist, νοῦς ὄντως, der zweite ist der Denkinhalt, das νοητόν dieses Geistes, aber doch selbst geistig-persönlich; der dritte wieder das νοητόν des zweiten[3]). Der dritte schafft durch Zugreifen, μεταχειρήσει, der zweite durch Anweisen, ἐπιτάξει, der höchste durch bloßes Wollen, βουλήσει μόνον; sie verhalten sich wie der Bauführer, der Architekt und der Bauherr; „der Geist insofern (καθό) er Demiurg ist, bringt Alles durch seine Gedanken, νοήσεσι, hervor, insofern er intelligibel, νοητός, ist, durch sein bloßes Dasein, αὐτῷ τῷ εἶναι, insofern er Gott ist, durch sein bloßes Wollen“[4]).

Die zweite Hypostase nennt er auch Logos. In einem denkwürdigen, von den Kirchenvätern aufbehaltenem Ausspruche des Amelius heißt es: „Es war der Logos, nach welchem als einem ewigen (καθ' ὃν ἀεὶ ὄντα) alles Gewordene wurde, wie auch Herakleitos lehrte und, bei Zeus, auch der Ausländer (βάρβαρος) lehrt, er sei in seiner anfänglichen Stellung und Würde bei Gott

---

1) Porph. Vi. Plot. 3. — 2) Plat. Ep. 2, p. 312 e. — 3) Procl. in Plat. Tim. p. 93 d. — 4) Ib. p. 110 a.

und selbst Gott gewesen, durch ihn sei schlechthin Alles geworden (δι' οὗ πάνθ' ἁπλῶς γεγενῆσθαι) und in ihm lebe alles Gewordene, sei Alles, Lebendes und Seiendes, geworden; er habe sich in die Körperwelt herabgelassen und Fleisch angenommen (εἰς τὰ σώματα πίπτειν καὶ σάρκα ἐνδυσάμενον), sei als Mensch aufgetreten, so aber, daß er die Hoheit seiner Natur zeitweilig zeigte; er habe sich aber wieder aufgelöst und vergöttlicht (ἀναλυθέντα, πάλιν ἀποθεοῦσθαι) und sei nun Gott, wie er es vor seinem Eingehen in den Körper, das Fleisch und die Menschengestalt gewesen"[1]).

Man darf annehmen, daß die christliche Glaubenswahrheit, die Amelius hier dem Johannesevangelium entnimmt, ihm dem Geiste nach fremd blieb und er in der Inkarnation des Logos nur einen Ausdruck für das Werden des Nus zur Weltseele erblickte.

Verständlicher dürfte ihm das alte Testament, das ja sein Lehrer Numenios so hoch stellte, gewesen sein; auf dieses, vielleicht zugleich auf italische Religionsanschauungen ist das Theistische seiner Aufstellungen zurückzuführen. Gott ist bei ihm Schöpfer; die in ihm liegende Dreiheit ist: der Schöpfergeist, der Schöpfergedanke und das Schaffen; der erste hat den Gedanken zum Inhalte und der Gedanke hat wieder das Schaffen zum Inhalte, aber Gedanken und Schaffen sind mehr als Thätigkeiten, sind Wirklichkeiten, sind wie der Geist als persönlich zu denken.

Damit ist die höchste Fassung des Gedankens vom göttlichen Leben, zu der die alte Philosophie vorgedrungen ist, gegeben; sie überwindet den plotinischen Monismus durch die Einführung des Schöpfungsbegriffes; sie faßt den Logos in seiner Geistigkeit, sie verbessert die aristotelische Lehre vom Nus, indem sie deren Sprödigkeit überwindet; sie schließt die Glieder der platonischen Trias, der sie am nächsten steht, zur Einheit zusammen und erhebt zugleich das dritte, die Weltseele, vom bloßen Geschöpfe zur

[1]) Eus. Praep. ev. XI, 19. Cyr. c. Jul. VIII, p. 283 Span. Theodoret De cur. Gr. aff. IV, p. 751.

Schöpferkraft und beseitigt damit eine pantheistisch-gefärbte Bestimmung.

Diese Anschauungen war Amelius bestrebt mit den plotinischen in Einklang zu bringen, was freilich nicht ohne Verzicht auf scharfe und klare Bestimmungen durchführbar war; seiner Darstellung wird ein unwissenschaftlicher Ton, ἀφιλόσοφον, und Neigung zur Weitschweifigkeit, ἑρμηνείας περιβολή, vorgeworfen[1]).

Porphyrios, ein Syrer von Geburt, mit eigentlichem Namen Melech d. i. König, Verehrer der chaldäischen und eranischer Weisheit, modifizierte, vielleicht unter dem Einflusse dieser, die Trias Plotins durch Einschiebung eines Mittelgliedes zwischen dem Einen und dem Nus. „Er weist in seiner Schrift von den Prinzipien (περὶ ἀρχῶν) in umfassender und schöner Darstellung nach, daß der Nus ewig (αἰώνιος) sei; er enthalte aber in sich ein Vorewiges (προαιώνιον), welches ihn mit dem Einen verknüpft (συνάπτον), indem das Eine über alle Ewigkeit hinausliege (ἐπέκεινα παντὸς αἰῶνος); so habe das Ewige die zweite oder vielmehr die dritte Stelle“[2]). Dieser „Vorewige“ könnte ganz wohl auf den chaldäischen Jao oder Sabaoth, das intelligible Licht[3]), oder auf das von dem Zervane-akerene ausgehende, noch vor Ormuzd gesprochene Honover zurückgehen[4]). Auch die Betonung der Ewigkeit des Nus weist auf jene morgenländischen Lehren hin.

Jamblichos, ebenfalls ein Syrer, in dessen Namen Jao und Melech liegen, Schüler des Porphyrios, genannt der göttliche, ὁ θεῖος, unterscheidet mit ausdrücklicher Anlehnung an die „chaldäischen Wahrsprüche“[5]) ein völlig unaussprechbares Eines, ἓν πάντη ἄρρητον, und ein mit dem Guten identisches, also der Vielheit und Endlichkeit zugekehrtes[6]). Im Nus unterscheidet er bestimmter als Plotin die intelligible oder Geisteswelt, κόσμος νοητός, als die höhere, und die intellektuelle oder Geisterwelt, κόσμος νοερός, die erst aus

---

[1]) Porph. Vi. Plot. 20 und 21. — [2]) Procl. in Plat. theol. I, 11, p. 27 Port. — [3]) Oben §. 5, 2. — [4]) §. 6, 2. — [5]) §. 5, 1. — [6]) Damasc. de princ. 43 und 70.

jener hervorgeht. Bei ihm wird das Einschieben von Mittelgliedern zum methodischen Prinzip erhoben: „der Übergang (μετάβασις) seitens der höhern Prinzipien auf die an ihnen teilhabenden darf nicht im ganzen Umfange geschehen (μὴ ἀθρόαν γενέσθαι), sondern es muß durch mittlere Wesenheiten (μέσας οὐσίας), die den teilhabenden zugeordnet sind, geschehen“ [1]).

Eine andere Modifikation der plotinischen Prinzipienlehre bei Jamblichos besteht darin, daß er an Stelle des Ausfließens, ἐκροή, Emanation oder Ausstrahlung, ἔκλαμψις, eradiatio, die doppelte Bewegung eines Ausgehens und Zurückkehrens setzt. Er knüpft sie an die drei ersten Zahlen an: die Monas giebt die Einung, ἕνωσις, oder Identität, die Dyas den Hervorgang, πρόοδος, oder die Scheidung, διάκρισις, die Trias, die Rückkehr, ἐπιστροφή [2]). Sein ganzes System ist nach Triaden geordnet und nach Zahlenverhältnissen bestimmt. Eine Hauptangelegenheit ist es ihm, das griechische Pantheon in dieser Weise spekulativ zu begründen, worin er den unter Julianus Apostata aufkommenden Bestrebungen der Rekonstruktion der heidnischen Religionsanschauungen vorarbeitet.

Diese Bestrebungen finden ihre Vollendung in dem Systeme des aus Lycien stammenden, in Byzanz geborenen Neuplatonikers Proklos (von 411 bis 485), der in seiner Στοιχείωσις θεολογική, Institutio theologica, ein diese ganze Gedankenbildung zusammenfassendes Lehrbuch geschaffen hat [3]). Er bildet die Methode Jamblichs aus: der dialektische Prozeß, der ihm zugleich der der Weltbildung ist, beruht auf Hervorgang und Rückwendung; insofern das hervorgebrachte Moment dem hervorbringenden ähnlich ist, bleibt es in ihm, μονή; insofern es ihm unähnlich ist, vollzieht es den Ausgang, πρόοδος; insofern es die Tendenz zur Verähnlichung mit jenem bewahrt, wendet es sich zu ihm zurück,

---

[1]) Procl. in Plat. Tim. p. 236. — [2]) Ib. p. 206. — [3]) Abgedruckt in Creuzers Pariser Ausgabe des Plotin, p. LI bis CLVII mit lateinischer Übersetzung; deutsch bei Engelhardt, Die angeblichen Schriften des Dionysius Areopagita 1823 II, S. 141 bis 262.

ἐπιστροφή[1]). Das Urwesen ist die Einheit, „nur Gegenstand des Schweigens, unaussprechlich, in ihrem Sein über alle Erkennbarkeit hinausliegend“: πάσης σιγῆς ἀῤῥητότερον καὶ πάσης ὑπάρξεως ἀγνωστότερον[2]). Aus dieser höchsten Einheit, ἑνάς, geht zuerst eine Vielheit von Henaden, in der sie sich der Welt zukehrt, hervor: es sind die Götter[3]). An sie schließt sich die Trias, deren erstes Glied das Intelligible, νοητόν, ist, dem das Sein, οὐσία, zukommt; hier haben das πέρας, das ἄπειρον und das μικτόν ihre Stelle, ebenso das αὐτοζῶον, der Protoorganismus d. i. der Inbegriff der Ideeen; die zweite Ordnung ist das Intelligibel-intellektuelle, νοητὸν ἅμα καὶ νοερόν, welchem das Leben, ζωή, zukommt; hier haben das ἕν und ἕτερον, ἕν und πλῆθος, ὅλον und μέρη ihre Stelle. Die dritte Ordnung ist die des Intellektuellen, νοερόν, welchem das Denken, νοεῖν, zukommt, und das nach Heptaden weiter gegliedert wird. Hier hat unter andern göttlichen Potenzen die „Seelenquelle“, πηγὴ ψυχῶν, der Mischkessel in Platons Timäos, ihre Stelle. Die drei Ordnungen offenbaren mystisch d. i. dem Eingeweihten, das Leben Gottes, daher sie auch als Gott, Göttlichstes und Göttliches bezeichnet werden; sie enthalten den Inbegriff des wahren Seins in verschiedener Weise: die erste ὄντως, die zweite ζωτικῶς, die dritte νοερῶς. „Proklos steht auf dem Sprunge, die Emanation und also die Subordination fallen zu lassen; er spricht es öfter aus, daß in den Triaden sich die drei Momente des Nus wiederholen, ebenso die drei des ὄν; ward damit Ernst gemacht, so mußte der Nus als das Höchste gedacht werden, die Abschwächung (ὕφεσις) der Steigerung, die Emanation der Evolution Platz machen“[4]). Aus dem Intellektuellen erfließt das Seelische; die Seelen sind teils göttliche, teils dämonische, teils menschliche; sie sind ihrer Substanz nach ewig und nur ihrer Thätigkeit nach in der Zeit.

---

[1]) Procl. Inst. theol. 31—38. — [2]) Procl. in Plat. theol. II, 11, p. 110. — [3]) Inst. theol. 113 sq.; 129. — [4]) J. E. Erdmann, Grundriß der Geschichte der Philosophie I[2], S. 211.

Eine Übersicht über die Gestaltung der Prinzipienreihe bei den Neuplatonikern kann folgende Zusammenstellung geben:

Plotin	Amelius	Porphyrios	Jamblichos	Proklos
		ἐπέκεινα αἰῶνος	πάντη ἄρρητον	ἑνάς
ἕν	(ἕν)			
		προαιώνιον	ἓν ἀγαθόν	ἑνάδες
	νοῦς		κόσμος νοητός	νοητόν
νοὺς		νοῦς αἰώνιος		νοητὸν κ. νοερόν
(λόγος)	λόγος		κόσμος νοερός	νοερόν
ψυχή	ψυχή	ψυχή	κόσμος ψυχικός	ψυχή.

§. 43.

Die Ideeenlehre und Ethik der Neuplatoniker.

1. Platon hatte, ankämpfend gegen den Fluß der Dinge und den Nominalismus der Sophisten und bedacht auf die Ausgestaltung des sokratischen Realismus, in den Ideeen vorzugsweise die Halt- und Kernpunkte des Daseins und der Erkenntnis gesehen und darum mehr ihre Vielheit als ihre Einheit ins Auge gefaßt; der intelligible Gott, der letztere vertritt, bildet bei ihm gleichsam nur den einhegenden Horizont der vielgestaltigen Überwelt. Bei den Neuplatonikern kehrt sich dies Verhältnis um; sie kommen von dem Einen her und der Nus ist ihnen früher Einheit als Ideeenwelt; das Festlegen des Daseins und der Erkenntnis durch die Ideeen ist für sie nicht ein Augenmerk, die Hypostasen gewähren ihnen dasselbe zur Genüge. Insofern zeigt ihre Ideeenlehre die Sache von der andern Seite und ergänzt die platonische in willkommener Weise. Das ganze Lehrstück der Ideeen ist ihnen aber weniger ein Arbeits- oder Kampfesfeld, als ein ererbtes Gut. Doch vernachlässigen sie darum die platonischen Gesichtspunkte nicht, zumal da ihnen die Aufgabe obliegt, die Ideeenlehre gegen den stoischen Nominalismus und die aristotelischen Einwände zu verteidigen.

Gegen den Nominalismus bemerkt Proklos: „Wir werden denen nicht beitreten, welche die Ideeen für bloße Auszüge (*κεφαλαιώματα*) des in den Dingen uns aufstoßenden Gemeinsamen halten; denn sie sind früher da als das Gemeinsame in den Sinnendingen und diese haben eben erst von ihnen das Gemeinsame. Auch die Meinung aber weisen wir ab, daß die Ideeen unsere Vorstellungen

(*ἔννοιαι*) seien; ebenso die Ansicht solcher, welche sie mit den „Samengedanken“ (*λόγοι σπερματικοί*) in Verbindung bringen; denn diese Gedanken sind unabgeschlossen (*ἀτελεῖς*) und die Samen in der zeugenden Natur sind ohne Erkenntnis, nur dem Phantasieschaffen analog; die Ideeen aber bewahren stets die gleiche Aktualität und sind ihrem Wesen nach gedanklich“ (*κατ' ἐνέργειαν ἵστανται τὴν αὐτὴν ἀεὶ καί εἰσι νοεραὶ κατ' οὐσίαν*) [1]).

An andrer Stelle begründet Proklos die Annahme von Ideeen damit, daß die Dinge zum bleibenden Bestande einer vor ihnen vorausgehenden und wandellosen Ursache bedürfen. Dies habe die Stoiker auf die *λόγοι σπερματικοί* geführt, die Peripatetiker auf die *ἀκίνητα ὀρεκτά*, Platon auf die Ideeen. Aber jene *λόγοι* vermögen das nicht zu leisten, da sie nicht in sich einheitlich und zusammenhängend wären (*οὐ δυνάμενοι συννεύειν καὶ ἑαυτοὺς συνέχειν*) und keine Vollendung hätten, weil sie unabgeschlossen (*ἀτελεῖς*), potentiell und nur Prädikate (*ἐν ὑποκειμένῳ*) sind [2]).

Aristoteles' Einwände gegen die Ideeenlehre werden von den Neuplatonikern mehrfach besprochen und abgewiesen [3]). Der Kommentar Syrians zu den beiden letzten Büchern der Metaphysik ist ganz der Widerlegung der Argumente gegen die Zahlen- und Ideeenlehre gewidmet. Bei der Erklärung aristotelischer Schriften tritt uns aber andrerseits manchmal eine Lauheit des Interesses an dieser Frage entgegen, welche überraschen kann. So in Porphyrios' *Εἰσαγωγὴ εἰς τὰς κατηγορίας*, wo es im Eingange heißt: „Über die Gattungs- und Artbegriffe (*περὶ γενῶν τε καὶ εἰδῶν*) und die Frage, ob sie subsistieren (*ὑφέστηκεν*) oder bloß in den Vorstellungen liegen, ob sie, falls sie subsistieren, körperlich sind oder unkörperlich, ob sie transzendent sind (*χωριστά*) oder in den Sinnendingen und in Bezug auf diese (*περὶ ταῦτα*) subsistieren, lehne ich ab zu erörtern, da dies Sache einer sehr tiefgehenden Untersuchung ist (*βαθυτάτης πραγματείας*) und andrer umfassender

---

[1]) Procl. in Parm. IV, p. 152 Cous. — [2]) Ib. V, p. 135 Cous. — [3]) Oben §. 37, 3.

Forschung bedarf“[1]). Der Wortlaut läßt glauben, daß für Porphyrios die ganze Frage, ob die Universalien nominalistisch oder realistisch, und in letzterm Falle platonisch oder aristotelisch zu fassen seien, eine offene sei, was sie für ihn als Platoniker nicht sein durfte. Wahrscheinlich war es nicht so gemeint und wollen die Worte einfach besagen, daß die metaphysische Erörterung anderwärts zu geben sei. Aber der lahme, unsichere Ausdruck hat im Mittelalter, in welchem Porphyrios' Isagoge in Boethius' Übersetzung viel benutzt wurde, dem Nominalismus Vorschub geleistet und damit eine Beirrung und Verwirrung geschaffen, welche den Nutzen, den die Schrift etwa gebracht, weit überwiegt.

2. Die Funktion, welche die Ideeen als Bindeglieder von Gott und Welt haben, bildet ein Hauptaugenmerk der Neuplatoniker; der platonische Satz: „Sie sind der Grund des Daseins für die Dinge, für die Ideeen aber ist es das Eine“[2]), gewährt ja ihrer Metaphysik die Grundlage. Die Frage, wie sie aus der höchsten Gottheit sind, findet bei ihnen die Beantwortung: sie sind aus dem Einen, weil der Nus diesem entflossen oder entstrahlt ist; aber damit ist die andre Frage gegeben, wie sich der Nus zu ihnen verhalte und diese fand verschiedene Beantwortung. Plotin lehrte mit Nachdruck, daß die Ideeen im Nus subsistieren. Dieser hat das *ἀληθινόν* in sich, denn sonst hätte er nur Bilder, *εἴδωλα*, in sich und wäre dem Irrtum ausgesetzt. Die Ideeen sind in ihm wie die Wissenschaften in der Seele, wie die Körperteile in der Kraft des Samens, wie die Arten in der Gattung, wie die Teile im Ganzen; der Nus ist das *αὐτοζῷον* Platons, der Protoorganismus, die lebendige Gesamtheit der Ideeen. Alle Ideeen sind eine und eine alle und doch sind sie von einander gesondert; sie sind Substanzen, *οὐσίαι*, aber Teile einer Substanz, die der Gedanke ist[3]). Idealität und Existenz oder Weisheit und Sein fallen in eins zusammen: „Die wahre Weisheit ist Substanz (*οὐσία*) und

---

[1]) Porph. Is. in cat. 1, vorgedruckt den Ausgaben des aristotelischen Organons. — [2]) Ar. Met. I, 6, 15, oben §. 29, 3. — [3]) Enn. V, 9, 6—10.

die wahre Substanz Weisheit und der Wert (ἀξία) kommt der Substanz von der Weisheit und er ist die wahre Substantialität. Substanzen, welche keine Weisheit in sich haben, sind es nur, insofern sie irgendwie durch die Weisheit ins Dasein gerufen wurden, sind aber nicht wahre Substanzen. Man darf nicht meinen, daß die Götter und die Seligen im Jenseits Lehrsätze (ἀξιώματα) anschauen, sondern, was dort Namen trägt, sind herrliche Weihebilder (ἀγάλματα), nicht gemalte, sondern wirkliche, etwa wie man sich die Gedanken in der Seele eines weisen Mannes vorstellen kann; daher nannten auch die Alten die Ideeen Seiendes und Substanzen" [1]).

Von Plotins Schülern schloß sich Amelius dieser Lehre ganz an, weil seinem Gedankenkreise reale Schöpfergedanken ganz angemessen waren; Porphyrios aber setzte seinem προαιώνιον gemäß die Ideeen vor (προ) den Nus, als diesem gegebene Gedankeninhalte; sein Lehrer Longinus dagegen setzte sie nach (μετά) dem Nus, also als dessen Hervorbringungen; erst nach lebhaften litterarischen Debatten konformierte sich Porphyrios der Lehre des Meisters [2]).

Syrian, Proklos' Lehrer, dem attischen Zweige des Neuplatonismus angehörig, läßt die Ideeen ursprünglich vor dem Geiste des Demiurgen, in zweiter Linie in diesem bestehen und vergleicht beide Existenzformen derselben mit denen der Tetraktys und ihrer Entfaltung, der Dekas. Jene präexistenten Ideeen sind die substantiellen Zahlen, die aus den geheimen Tiefen der Eins hervorgehen, die andern sind die demiurgischen Ideeen (εἴδη δημιουργικά) im Nus, aus denen an dritter Stelle die stofflichen λόγοι erfließen, die in der Weltseele ihre Stelle haben und den Dingen zugrunde liegen [3]).

Den Anschluß der Ideeen an die Dinge finden die Neuplatoniker in den λόγοι, wobei eine Anlehnung an die Stoa

---

[1]) Enn. V, 8, 5. — [2]) Porph. Vi. Plat. 18 sq. oben §. 29, 2. — [3]) Syrian in Ar. Met. in Usener. Schol. in Ar., in der Bekkerschen Aristotelesausgabe V, p. 841 b u. 893 b.

nicht anzunehmen ist, weil λόγος in dem Sinne von Verhältnis auch den Pythagoreern geläufig ist und sich auch bei Aristoteles gleichbedeutend mit εἶδος und μορφή findet[1]); ähnlich braucht das Wort Plotin: αἰσχρὸν τὸ μὴ κρατηθὲν ὑπὸ μορφῆς καὶ λόγου οὐκ ἀνασχομένης τῆς ὕλης τὸ πάντη κατὰ τὸ εἶδος μορφοῦσθαι[2]); auch mit πέρας und ὅρος wird es verbunden: τάττει δὲ τὸ πέρας καὶ ὅρος καὶ λόγος[3]). Plotin hat das Wort λογοῦν, welches er durch μορφοῦν erklärt: gedanklich gestalten[4]).

Was im Samen das Wertvolle (τίμιον) ist, ist nicht der feuchte Stoff, sondern ἀριθμὸς καὶ λόγος[5]); die λόγοι heißen daher οἱ τὰ ζῷα ποιοῦντες oder γεννητικοί[6]); sie bilden und gestalten die Lebewesen zu Mikrokosmen: πλάττουσι καὶ μορφοῦσι τὰ ζῷα οἷον μικρούς τινας κόσμους[7]). Doch nimmt Plotin auch Ideeen für die Einzelwesen an, weil sich die Verschiedenheiten derselben nicht aus dem gemeinsamen Urbilde erklären ließen[8]). Die Zahl der Ideeen erklärte er für unabsehbar, aber nicht für unendlich.

Amelius läßt die Einzelwesen ebenfalls durch die λόγοι an den Ideeen teilnehmen[9]) und nimmt zugleich Ideeen d. i. Vorbilder der Einzelwesen an, die er von denen der Arten unterscheidet[10]), so daß das Einzelwesen in einem Betrachte Erzeugnis der Naturkraft, in anderem aber zugleich unmittelbar aus dem göttlichen Gedanken stammt, eine Auffassung, die mit seiner Betonung des Schöpfungsbegriffes in Einklang steht. Damit stimmt auch, daß er eine unendliche Fülle von Ideeen annahm, so daß die Welt ihre Abbilder auch in der endlosen Zeit nicht fassen könnte[11]).

Der Mangel des Schöpfungsbegriffes bei der Mehrzahl der Neuplatoniker macht sich darin geltend, daß sie, wie alle Monisten, keinen rechten Grund für die Vielheit der Ideeen und der Dinge

---

[1]) Oben §. 32, 3. — [2]) Enn. I, 6, 2. — [3]) Ib. II, 4, 15. — [4]) Ib. III, 2, 16; 8, 1. — [5]) Ib. V, 1, 5. — [6]) Ib. VI, 2, 21; II, 3, 16; vgl. M. Heinze, Die Lehre vom Logos, S. 319. — [7]) Enn. IV, 3, 10. — [8]) Ib. V, 7. — [9]) Syr. l. l. p. 900a. — [10]) Procl. in Plat. Tim. II. 129e. [11]) Syrian. l. l. p. 915a.

anzugeben wissen. Sie wird bald aus dem Überfließen, *ὑπεῤῥεῖν*, des Einen erklärt, also dem Drange der Überfülle, wie auch die Upanischaden die Elemente sagen lassen: „Ich möchte vielfach werden“. Da aber andrerseits die Vielheit zur Materialität in Beziehung gesetzt wird und letztere ein Defekt ist, so muß die Vielheit als durch ein Sinken, einen Abfall verursacht erscheinen, in welchem Sinne die *μεριστὴ δημιουργία* dem sich vergessenden und zerrissenen Dionysos zugeschrieben wird.

3. Wie Platon fassen die Neuplatoniker die Ideeen auch als Bindeglieder von Sein und Denken. Plotin lehrt zunächst mit Bezug auf die zweite göttliche Hypostase, daß im Intelligiblen Sein und Denken zusammenfallen: „Nichts hindert anzunehmen, daß das Intelligible der Intellekt ist, nur im Zustande des Beharrens, der Einheit und der Ruhe, und daß das Wesen des jenen in sich sehenden Intellektes Bethätigung ist, die von jenem ausgeht und das Sehen zum Inhalte hat; indem der Intellekt aber jenen [mit dem Intelligiblen identischen] Intellekt sieht, ist er ihm gleich, weil er ihn denkt, und vermöge der Angleichung an ihn im Denken ist er selbst intelligibel“: *τὸ μὲν νοητὸν οὐδὲν κωλύει καὶ νοῦν εἶναι ἐν στάσει καὶ ἑνότητι καὶ ἡσυχίᾳ· τὴν δὲ τοῦ νοῦ φύσιν, τοῦ ὁρῶντος ἐκεῖνον τὸν νοῦν τὸν ἐν αὑτῷ, ἐνέργειάν τινα ἀπ' ἐκείνου, ἣ ὁρᾷ ἐκεῖνον· ὁρῶντα δὲ ἐκεῖνιν, οἷον ἐκεῖνον εἶναι νοῦν ἐκείνου, ὅτι νοεῖ ἐκεῖνον· νοοῦντα δὲ ἐκεῖνον καὶ αὐτὸν νοῦν καὶ νοητὸν ἄλλως εἶναι τῷ μιμεῖσθαι* [1]). Das Intelligible, *νοητόν*, ist nun aber das Seiende; das Sein ist das Ruhende in ihm, das Denken dagegen die Bewegung, so daß derselbe Inhalt, nämlich das Wahre, ruhend, also als Substanz, das Dasein darstellt, bewegt, also als Akt, aber das Denken darstellt.

Diese Verbindung von Denken und Sein gilt zunächst vom göttlichen Nus, und Plotin schreibt sie den endlichen Geistern nicht ausdrücklich zu; aber da er diese als Teile des Nus und mit

---

1) Enn. III, 9, 1.

diesem wesensgleich faßt, so ist auf sie dasselbe Verhältnis auszudehnen: die Wahrheitsinhalte, d. i. die Ideeen, sind beharrend, einheitlich und ruhend im Wirklichen, bewegt und sich auswirkend im erkennenden Geiste.

Nach Porphyrios hat die menschliche Seele die Gedanken von Allem (*πάντων τοὺς λόγους*) in sich und aktuiert sie (*ἐνεργεῖ*), entweder von andern Wesen veranlaßt oder in ihr Inneres einkehrend; im ersten Falle sind es Wahrnehmungen, *αἰσθήσεις*, in letzterem Gedanken, *νοήσεις*, weil in ihrem Inneren der Nus ist [1]. „Der Geist im Menschen giebt der Seele Leben, indem er ihr die Vorstellungen, welche er ihr nach der Wahrheit des göttlichen Gesetzes eingeprägt und eingezeichnet hat, zum Bewußtsein (*ἀναγνωρίσιν*) bringt, vermöge des ihm eigenen Lichtes“ [2]. Nähert sich darin Porphyrios der aristotelischen Lehre vom aktiven Intellekt, so weicht er doch darin von ihr ab, daß er alle erkennenden Thätigkeiten auf eine einzige zurückführt, die sich nur nach den Erkenntnisobjekten oder Gebieten differenziert: „Unser Denken ist nicht allemal dasselbe, sondern dem Wesen des Gegenstandes angemessen (*οἰκείως τῇ ἑκάστου οὐσίᾳ*); im Geiste (*νῷ*) denken wir gedanklich (*νοερῶς*), in der Seele reflektierend (*λογικῶς*), in dem Vegetativen samenhaft (*ἐν δὲ τοῖς φυτοῖς σπερματικῶς*), im Körperlichen bildlich (*εἰδωλικῶς*), im Jenseitigen übervernünftig und überwesenlich“ (*ἐν δὲ τῷ ἐπέκεινα ἀνεννοήτως τε καὶ ὑπερουσίως*) [3].

Da das Intelligible eine **organische Einheit**, *αὐτοζῶον*, ist, ist auch die **Wissenschaft**, in der sich unser Erkennen jenem angleicht, eine solche. „Wie bei der einen, ganzen Wissenschaft“, sagt Plotin, „eine Teilung nach Gegenständen stattfindet, ohne daß sie selbst darum aufgeteilt und zerstückelt würde, sondern jeder Gegenstand potentiell das Ganze in sich hat (*ἔχει δὲ ἕκαστον δυνάμει τὸ ὅλον*), da das Prinzip und der Zielpunkt das nämliche

[1]) Porph. Sententiae 17; in Creuzer's Pariser Plotinausgabe, p. XXXI sq. — [2]) Porph. ad Marcellam 29. — [3]) Sent. 10.

ist, so muß man sich selbst so formieren (παρασκευάζειν αὐτόν), daß die Prinzipien (ἀρχαί) auch Zielpunkte (τέλη) und Inbegriffe (ὅλα) sind und Alles auf das Höchste des Daseins (τὸ τῆς φύσεως ἄριστον) hingeordnet ist. Wer so erkennt, besitzt das Jenseitige, er berührt es in diesem Höchsten, falls er dieses ergreift“ [1]). — Noch bestimmter wird das Organische der Wissenschaft in einer andern Stelle hervorgehoben: „Die Wissenschaft ist ein Ganzes und ihre Teile sind derart, daß sie ein Ganzes ausmachen und von ihm herstammen; so ist auch der Same ein Ganzes und die Teile, in die er sich nach der Natur zerlegen soll, stammen von ihm, und er bleibt doch ganz, seine Ganzheit wird nicht beeinträchtigt, nur der Stoff wirkt die Teilung, Alles ist aber ein einiges ... Ein aktueller Teil ist in der Wissenschaft, was man gerade behandelt und was darum hervortritt, aber ungesehen steht damit auch das Übrige potentiell in Verbindung und in dem Teile liegt das Ganze und darum heißt die Wissenschaft ein Ganzes, der Teil aktuiert in gewissem Sinne das Ganze. Jedes Einzelne liegt zur Behandlung bereit, als Teil aber gewinnt es erst Vollkraft (ἐνδυναμοῦται), wenn es mit dem Ganzen in Kontakt gesetzt wird (πλησιάσαν τῷ ὅλῳ). Kein Satz (θεώρημα) ist von den andern losgelöst (ἔρημον); wäre er es, so hätte er mit Kunst und Wissenschaft nichts mehr zu thun und wäre wie Gerede eines Kindes. Gehört er aber zur Wissenschaft, so enthält er potentiell auch das Ganze (εἰ οὖν ἐπιστημονικὸν, ἔχει δυνάμει καὶ τὰ πάντα); ein Kundiger, der sich damit befaßt, entwickelt (ἐπάγει) daraus folgerecht das Übrige; der Geometer zeigt bei der Analyse, wie der eine Satz alle Vordersätze, auf welche die Analyse führt, in sich schließt, und ebenso der Reihe nach, was aus ihnen entspringt“ (γεννᾶται) [2]). Die gleiche organische Einheit schreibt Plotin den Seelen in der Weltseele und den Göttern im Nus zu: „sie sind zusammen und doch jedes für sich, geschieden und ungeschieden zugleich“ (ἐν στάσει ἀδιαστάτῳ) [3]).

---

[1]) Enn. III, 9, 2. — [2]) Ib. IV, 9. 5. — [3]) Ib. V, 8, 9.

Solche Erörterungen geben eine bedeutungsvolle Fortbildung der platonischen Lehre von den Idealien[1]) und zeigen zugleich, wie ernst man das Geistige als ein Lebendiges zu erfassen unternahm, so daß man ganz wohl die Seele, das Lebensprinzip, als eine Hypostase des Geistes auffassen durfte.

4. Die Ideeen als Bindeglieder zwischen der natürlichen und sittlichen Welt würdigen die Neuplatoniker besonders in ihrer Erörterung der Schönheit. Plotin handelt davon in dem Buche über das Schöne und einem zweiten über das intelligible Schöne, *περὶ νοητοῦ κάλλους*[2]). „Das Schöne erfaßt die Seele beim ersten Anblicke, bezeichnet es verständnisvoll (*συνεῖσα λέγει*), nimmt es auf, wie ein schon Bekanntes (*ἐπιγνοῦσα ἀποδέχεται*) und stimmt sich gleichsam nach ihm (*οἷον συναρμάττεται*) ... Darum lehren wir, daß sie ihrer Natur nach, vermöge ihrer Hinordnung auf die höhere Wesenheit des Wirklichen (*πρὸς τῆς κρείττονος ἐν τοῖς οὖσιν οὐσίας*), sobald sie etwas ihr Verwandtes (*συγγενές*) oder eine Spur davon erblickt, in freudige Erregung gerät, es an sich zieht und so ihrer selbst und des Ihrigen inne wird." Das Schöne aber entsteht, wenn die Idee (*εἶδος*) zu einer gegebenen Mannigfaltigkeit hinzutritt und diese zur Einstimmung im Zwecke (*συντέλεια*) und Gedanken (*ὁμολογία*) erhebt. „Dann thront die Schönheit darüber und teilt sich den Teilen wie dem Ganzen mit ... So entsteht das Körperlich-schöne durch Teilnahme an dem Gedanken (*λόγος*), der von dem Göttlichen herkommt"[3]). In der Farbenwelt bewältigt die Schönheit das Dunkel der Materie mittels des Lichtes, welches körperlos, gedanklich und Form ist (*λόγου καὶ εἴδους ὄντος*). Das Feuer ist schöner als alle Körper, weil es sich zu ihnen wie ihre Form verhält; „es leuchtet und strahlt, als wäre es die Idee"[4]).

In dem Schönen liegt die Norm der Künste. „Diese ahmen

---

[1]) Oben §. 25, 4. — [2]) Enn. I, 6 u. V, 8. — [3]) Ib. I, 6, 2. — [4]) Ib. 6, 3.

keineswegs bloß das Sichtbare nach, sondern sie steigen zu den Gedanken auf, aus denen die Natur stammt (*ἀνατρέχουσιν ἐπὶ τοὺς λόγους, ἐξ ὧν ἡ φύσις*); sie fügen aus Eigenem zu und ergänzen, im Besitze der Schönheit, was fehlt; so hat Pheidias den Zeus nicht einem Wahrnehmbaren nachgebildet, sondern so erfaßt, wie er wäre, wenn er uns vor Augen treten wollte"[1]).

Das Reich der reinen Urformen ist der Nus, daher ist er das *πρώτως καλόν, μέγα κάλλος, νοητὸν καλόν*. Es ist Kronos, der mit dem Schönen gesättigte (*κόρον ἔχων τῶν καλῶν*), der unter Uranos steht, welcher höher ist, als die Schönheit (*μείζων ἢ κατὰ κάλλος*), und über Zeus, der Weltseele. „Wenn nun die Weltseele, oder um sie mit geläufigerem Ausdrucke zu benennen, Aphrodite, schön ist, wie viel mehr jener? und von wem sollte sie die ihr zugekommene und die ihr ursprüngliche Schönheit haben, als von ihm? Sind doch auch wir, falls wir schön sind, dadurch so, daß wir uns angehören (*τῷ αὐτῶν εἶναι*), unschön, wenn wir eine fremde Natur annehmen. Im Jenseits also und aus dem Jenseits ist das Schöne": *ἐκεῖ οὖν κἀκεῖθεν τὸ καλόν*[2]).

Auch die Fassung der Ideeen als Gesetze, welche am durchgreifendsten Natürliches und Sittliches verknüpfen, ist den Neuplatonikern nicht fremd. „Die Vernunft im All (*ὁ λόγος τοῦ παντός*) gleicht der Vernunft, welche die Ordnung und das Gesetz des Staates feststellt und bekannt ist mit den Handlungen der Bürger und deren Motiven und danach Alles gesetzlich regelt, mit dem Gebote die Neigung (*πάθη*) und Bethätigung (*ἔργα*) verwebend (*συνυφαίνων*) und mit den Bethätigungen die Ehren und Unehren, so daß sich Alles von selbst (*ὁδῷ αὐτομάτῃ*) zum Einklange (*εἰς συμφωνίαν*) fügt"[3]).

Das Naturgesetz kann man sich durch das staatliche vorstellig machen, weil dieses ebenfalls auf die Gottheit zurückgeht. Minos würde durch die Berührung mit dem Göttlichen zur Gesetzgebung befähigt, und was er als Genosse des Zeus geschaut hatte, ahmte

---

[1]) Enn. V, 8, 3. — [2]) Ib. V, 8, 13. — [3]) Ib. IV, 4, 39.

er in seinen Gesetzen nach, welche somit Nachbildungen (εἴδωλα) seiner Gemeinschaft (συνουσία) mit Gott sind[1]).

Doch wird der Gedanke Platons, daß das Gemeinleben der Menschen sich nach einem himmlischen Vorbilde gestalten solle, nicht aufgenommen. Das Vorwiegen des mystischen Elements läßt hier das gesetzhafte nicht zur Geltung kommen. Darum ist auch das Maß der Handlungen nicht das Gesetz, sondern die innere Übereinstimmung; daß die Tugend eine Harmonie ist und auf dem Gehorsam gegen die Vernunft beruht, führt Plotin aus[2]), aber er würdigt sie nicht als Gesetzestreue und Gerechtigkeit.

Darum ist auch die **Freiheitslehre** der Neuplatoniker ohne feste Grundlage. Man sollte allerdings denken, daß die Seele, da sie durch einen Akt der Freiheit: Wagemut, Lust nach Selbstherrlichkeit gefallen ist[3]), auch nur durch einen **Willensakt**, der wieder nur Konformierung an das von ihr verletzte Gesetz sein kann, erlöst werden könne; allein das Hinheften des Geistes auf das Intelligible läßt die Neuplatoniker den Willen überhaupt beiseit setzen. Zudem spielt in die Vorstellung des Falles ja immer auch die Materialisierung hinein, die Werdelust erscheint als Grund der Entfremdung von der himmlischen Heimat und als Heilmittel gegen die Materialität wird die Vergeistigung für ausreichend gehalten. Plotin sucht dem Willen die Freiheit zu sichern: die Tugend nennt er mit Platon Freigut, ἀδέσποτος. Die Schuld trage Jeder selbst, ohne Freiheit glichen wir geworfenen Steinen[4]), aber das ganze Gewicht der Wahl zwischen Gut und Böse kommt ihm nicht zum Bewußtsein; seine Lehre kommt darauf hinaus, daß frei ist, wer seiner Natur folgt und wer nach dem Guten strebe, dies immer freiwillig thue[5]).

5. Die Grundlage der neuplatonischen **Ethik** ist das in den Mysterien ausgebildete System der **Weihereinigungen**[6]). Die

---

1) Enn. VI, 9, 7. — 2) Ib. III, 6, 2 u. f. — 3) Oben §. 42, 3. — 4) Enn. II, 3, 9; IV, 4, 39; III, 1, 4 u. f. — 5) Ib. VI, 8, 4. — 6) Oben §. 13, 3.

erste Stufe bildet die Reinigung, κάθαρσις, d. i. Lösung von der Sinnenwelt und den auf sie gerichteten Neigungen und Begierden. Hierher ziehen die Neuplatoniker die Tugendübung, die sich nach der Vierzahl der Tugend: Weisheit, Gerechtigkeit, Selbstbeherrschung und Mannhaftigkeit, welche sie ἀρεταὶ πολιτικαί heißen, bestimmt. Durch das Leben im Guten werden wir nach Plotin der Allseele ähnlich und ahmen wir den Seelen der Gestirne nach[1]).

Das Ziel der Reinigung ist die Reinheit, das κεκαθάρθαι die Beseitigung alles Fremden; um aber des Eigenen inne zu werden, bedarf die Seele eines Aufschwunges, und diesen giebt ihr der Eros, welcher den Dämon jedes Lebens bildet[2]). Sein Vater ist der Gedanke, seine Mutter die Penia, das Sich-arm-wissen, das Sehnen nach dem höchsten Guten[3]). Der Eros ist der Schutzgeist, aber zugleich die ἐνέργεια der Seele, die Kraft des Auffluges, der Enthusiasmus für das Intelligible zunächst in der Form des Schönen. Je nach den Individualitäten, legt Plotin dar, ist der Aufstieg dazu ein verschiedener. Der Musenverehrer, μουσικός, ist von leidenschaftlicher Liebe zum Schönen ergriffen, aber von Eindrücken abhängig und nicht Herr seiner Bewegungen, dem Rhythmus und Wohllaute geöffnet, aber von dem Unharmonischen und Dissonierenden wie der Furchtsame durch Geräusch erschreckt; solche muß man emporleiten, indem man den wahrnehmbaren Stoff, an dem sie das Schöne erfassen, durch den intelligiblen ersetzt und indem man zeigt, daß der Gegenstand ihres Verlangens in ihnen selbst liegt; so sind ihnen die Lehren der Philosophie einzusenken, von denen sie zum Glauben an das zu führen sind, was sie besitzen, ohne es zu wissen (λόγους τοὺς φιλοσοφίας ἐνθετέον, ἀφ' ὧν εἰς πίστιν ἀκτέον, ὧν ἀγνοεῖ ἔχων). Eine andere Kategorie sind die Erotiker, die von dem sichtbaren Schönen ergriffen werden; diese muß man belehren, daß das Schöne nicht an einem Gegenstande haftet, sondern das in allem Schönen wiederkehrende ist, aus einer andern Ordnung stammt und in höherem

---

[1]) Enn. II, 9, 18. — [2]) Ib. III, 5, 4. — [3]) Ib. 5, 9.

Maße als in Körpern in Gesinnungen (ἐπιτηδεύματα) und Gesetzen (νόμοι) anzutreffen ist. Wieder andere, die philosophischen Naturen, sind von vornherein beflügelt zum Aufstreben und bedürfen keiner Loslösung; ihnen muß man die Mathematik darbieten zur Gewöhnung an ein auf das Übersinnliche gehendes Durchdenken und Glauben (πρὸς συνεθισμὸν κατανοήσεως καὶ πίστεως ἀσωμάτου); man muß sie zur Vollendung der Tugenden führen und überhaupt zu Dialektikern machen[1]).

So deutlich hier der Anschluß an den Stufengang der pythagoreischen Sodalität und des platonischen Lehrplanes hervortritt, so ist doch Plotin die Betonung des Glaubens, πίστις, auf allen Stufen eigen, weil hier das höchste Prinzip, das Eine, das über die Erkenntnis hinausliegt, das letzte Augenmerk bildet.

Die Dialektik schöpft ihre Prinzipien aus dem Nus, dem intelligiblen Lichte, und dieser beherrscht die Stufe der Reinheit, welche der Erleuchtung, dem φωτισμός der Mysterien entspricht. In dem Bereiche des Nus kehren die politischen Tugenden in verklärter Gestalt wieder: die höhere Gerechtigkeit ist die Bethätigung im Geiste (τὸ πρὸς νοῦν ἐνεργεῖν), die Selbstbeherrschung ist die Wendung in den Geist hinein (ἡ εἴσω πρὸς νοῦν στροφή), der Starkmut ist die Unanfechtbarkeit, die von der Angleichung an das Augenziel, das aller Anfechtung entrückt ist, herstammt (ἀπάθεια καθ' ὁμοίωσιν τοῦ πρὸς ὃ βλέπει), die Weisheit und Einsicht aber ist das Geistesschauen (πρὸς νοῦν ἡ ὅρασις)[2]). Aber das Streben geht nicht dahin, sündlos (ἔξω ἁμαρτίας) zu sein, sondern Gott zu sein. Die Erhebung der Seele gleicht dem Durchschreiten eines herrlichen Palastes, erst freut sich das Auge der Pracht der Räume, aber hat dafür keinen Sinn mehr, wenn der Gebieter selbst in seiner Herrlichkeit erscheint[3]). Das ist die Stufe der Epoptie der Mysterien; bei Plotin die Stufe der Vergottung, θέωσις. Sie ist nur uneigentlich ein Schauen, denn im Schauen sind hier Schauendes und Geschautes — so kühn das Wort ist:

[1]) Enn. I, 3, 1—3. — [2]) Ib. I, 2, 6 fin. — [3]) Ib. VI. 7, 34 sq.

τολμηρὸς μὲν ὁ λόγος — eines und dasselbe; das Schauen ist Einswerden, Hingabe, Vereinfachung, Ekstase [1]). So lange uns der Körper belastet, kann der Geist nicht dauernd im Göttlichen ruhen; nach dem Tode, im Jenseits, wird nichts mehr das Schauen stören; im Diesseits verschwindet das Ewige in der Zeit, im Jenseits die Zeit in der Ewigkeit; die Seligkeit ist das Volldasein, ἐνέργεια, ihr Maß ist nur die Ewigkeit [2]).

6. Wie dem indischen Jogin liegt dem neuplatonischen Epopten die Welt des Handelns, der Bezirk des Willens, die Gemeinschaft des Lebens weit dahinten und es ist nicht abzusehen, wie diese, also der Dharma, im inneren Zusammenhange mit dem höchsten Ziele stehen. Das Handeln gilt Plotin als „eine Schwäche der Beschauung", ἀσθένεια θεωρίας, weshalb man auch Knaben, die zum Studium unbefähigt sind, zu einem praktischen Berufe bestimmt [3]). Das Wollen haftet am Endlichen, ist auf Güter, die man nicht besitzt, gerichtet, also Zeichen der Unvollkommenheit; das Wachsen in der Geistigkeit ist unbewußt und ungewollt, dem vegetativen Leben vergleichbar [4]), eine quietistische Anschauung, die alles thätige Leben lahm legen muß. Eine Gemeinschaft der zu Gott Strebenden kennt Plotin wohl als einen Chor, der seinen heiligen Reigen um die Gottheit schlingt [5]), aber nicht, wie die Mysterien als eine Seelenschar, die der Psychopomp leitet, so daß er das soziale Element, welches ihm die Mysterien darbieten, nicht einmal aufnimmt, sondern seine Eschatologie ganz individualistisch gestaltet, wie er auch keine zur Heiligung der Seelen führende Institution, keinen λύσιος θεός kennt. Dem Gedanken des Zusammenschlusses der Seelen glaubt er durch jenen Chor, gleichsam die unsichtbare Mystenkirche, zu genügen, womit er preisgiebt, was die pythagoreische und platonische Sozialethik schon besessen hatten.

Führt so die Vernachlässigung des gesetzhaften und sozialen Elementes zu einer Verarmung der Ethik, so hat diese bei den

---

[1]) Enn. VI, 9, 10; oben §. 42, 1. — [2]) Ib. VI, 9, 10 u. I, 5, 1 sq. — [3]) Ib. III, 8, 4. — [4]) Ib. I, 4, 9. — [5]) Ib. VI, 9, 8 fin.

Neuplatonikern doch den formalen Vorzug eines sehr einfachen, organischen Anschlusses an die Metaphysik oder Kosmologie. Die Wesen kommen von dem Einen her und streben dem Einen wieder zu und es sind dieselben Stufen, welche sie, das einemal abwärts, das andremal aufwärts, durchlaufen: das Eine, der Geist, die Seele, die Materialität; Entstehung und Versittlichung sind gegenläufige Bewegungen auf derselben Bahn; die Ethik ist eine umgewandte Kosmologie und umgekehrt. Plotin reflektiert über dieses Verhältnis noch nicht ausdrücklich, aber bei seinen Schülern ist es ein Lehrstück, daß die Seelen auf demselben Wege zu Gott zurückkehren müssen, auf dem sie von ihm gekommen sind, also der Ausgang, *πρόοδος*, den Rückweg, *ἄνοδος*, bestimmt. Porphyrios vergleicht den Menschen mit einem Ausgewanderten, der in die Heimat zurückkehren möchte: er muß, um dies zu können, die fremden Sitten ablegen, dann sich aufmachen und denselben Weg einschlagen, den er gekommen ist: die gottsuchende Seele muß sich von der Leiblichkeit als einem Fremden durch die praktischen Tugenden freimachen, sich in den reinigenden Tugenden zur Geistigkeit wenden; in den paradeigmatischen Tugenden zum Urbilde aufschwingen. Dem entspricht der Kultus der Götter: der Weltgottheit hat der Mensch Gebete und unblutige Gaben darzubringen, den intelligiblen Göttern nur Gebete, dem höchsten Gotte reine Betrachtung allein [1]).

Daß alle Philosophie gleichsam auf die beiden Wegweiser hingewiesen wird: Von Gott aus und: Zu Gott ein, ist ein großer und frommer Gedanke, in welchem die eschatologischen Mythen des Altertums ihre Verklärung finden. Woran es aber bei den Neuplatonikern mangelt, ist die genügende Bestimmung jenes Ausgangs und Eingangs. Der Ausgang der Dinge ist ihnen nur ein Entströmen oder Ausstrahlen aus Gott, für den Eingang zeigt ihnen der innere Drang den Weg; hier fehlt der Begriff des Gesetzes, dort der der Schöpfung, beide auf den heiligen Willen Gottes

---

[1]) Porph. de abstin. I, 30; II, 34 u. 37 u. Sent. 34.

zurückgehend, für den jene Denker in dem Abgrunde des unpersönlichen Einen freilich keine Stelle finden, während ihr Meister Platon ihn wohl kannte. Auch hier zeigt sich ihre Spekulation als ein Rückfall vom Platonismus in die steuerlose Mystik, vom Idealismus in die All-Einslehre.

---

§. 44.

Die Geschichtsansicht der Neuplatoniker.

1. Der subjektive Zug, der der Natur der Sache nach die Mystik der Neuplatoniker durchdringt, findet ein gewisses Gegengewicht in dem Streben dieser Denker, ihren Anschauungen ein autoritatives und historisches Moment zu sichern; ist nur die Einzelseele als solche zum Schauen und Erleben der Gottheit berufen, so soll sie sich einer langen Reihe begnadeter Seelen aller Zeiten angeschlossen wissen, die ihr verbürgt, daß sie auf dem rechten Wege ist und daß ihr inneres Erleben letztlich auf der Hinordnung der Menschenseele auf die Gottheit beruht. Diese gilt selbstverständlich als die höchste Autorität der zu ihr führenden Erkenntnisse und Lehren, es ist eine *θεοπαράδοτος σοφία*, oder *θεοσοφία* — welcher Ausdruck jetzt gangbar wird —, mit welcher sich der Telest zu erfüllen hat, aber die nächsten Vermittler derselben sind die großen Theologen, welche die Ungeweihten als Philosophen bewundern.

Unter ihnen nimmt Platon, der göttliche, ὁ *θεῖος*, oder der größte, ὁ *πάμμεγας*, wie er genannt wurde, nach dem sich diese Denker: Platoniker — der Ausdruck Neuplatoniker gehört der neueren Zeit an — benennen, die erste Stelle ein. Plotin nennt seine eigenen Lehren eine Interpretation, *ἐξηγήσεις*, der platonischen [1]). Syrian bezeichnet ihn und „alle, welche seine echte Lehre in den reinsten Tiefen ihrer Gesinnung aufgenommen haben“, als

---

[1]) Enn. V, 1, 8.

die Bürgen der Wahrheit, daß es eine Mehrheit von Ordnungen des Wirklichen gebe [1]), und nennt Platons Lehre von den Prinzipien so fest und unumstößlich wie die Prinzipien selbst [2]). Proklos preist ihn in der Einleitung zu seiner Schrift über die platonische Theologie in überschwenglicher Weise und nennt ihn den *προηγεμὼν καὶ ἱεροφάντης* für alle, die nach einem seligen Leben streben, und seine Lehre *ἐποπτεία* und *ἔνθεος φιλοσοφία*. Am meisten geschätzt war der Dialog Timäos, nächst diesem der Parmenides; in beiden, sagte Jamblichos, sei der ganze Platon enthalten [3]).

Ihm eng verbunden wird Pythagoras gedacht; Syrian nennt Platon „den tüchtigsten und besten der Pythagoreer". Plotin bezeichnet als die Frage, womit Pythagoras und die Seinen sich am meisten beschäftigt, die Harmonie des Himmels und das Verhältnis des Intelligiblen zum Sinnlichen [4]).

Aber alle Denker der älteren Zeit setzten die Neuplatoniker unter sich und mit ihrem Probleme in Verbindung; Parmenides' Lehre vom Sein und von dessen Identität mit dem Denken, Herakleitos' „ewiges und intelligibles All-Eines", Anaxagoras' Nus, alle Erklärungsversuche, „wie Alles aus dem Einen hervorgehen könne", werden mit dem Probleme von den göttlichen Hypostasen in Beziehung gebracht. Mit Ehrfurcht spricht Plotin von jenen als den „alten Weisen, den alten und seligen Denkern", *οἱ πάλαι σοφοί, οἱ ἀρχαῖοι καὶ μακάριοι φιλόσοφοι* [5]). Die Abweichung ihrer Ansichten wird als untergeordnet bezeichnet; so sei es, sagt Plotin, vereinbar, wenn Empedokles von der Schuld der gefallenen Seele spreche und Herakleitos von der Notwendigkeit ihres Umtriebes, da eines und dasselbe als Akt der Freiheit und als solcher der Notwendigkeit angesehen werden könne [6]).

Eine wichtige Angelegenheit war es für die Neuplatoniker, den Gegensatz von Platon und Aristoteles auszugleichen. Schon

---

[1]) Syr. in Ar. Met. p. 879. Usener-Bekker. — [2]) Ib. in. — [3]) Procl. in Alc. I, p. 34 Cous. — [4]) Enn. V, 1, 8. — [5]) Enn. V, 1, 6, III, 7, 1 u. s. — [6]) Enn. IV, 8, 5.

Ammonios, „der Gottgelehrte“, θεοδίδακτος, der Lehrer Plotins, suchte die Übereinstimmung der beiden Denker zu zeigen und dem Streite ihrer Schulen ein Ende zu machen [1]). Plotin verbindet glücklich die Ideeen- und die Entelechieenlehre, weist aber die Auffassung der Seele als Entelechie des Leibes ab, weil damit ihre Selbständigkeit aufgehoben werde [2]). Syrian zollt der Logik, Physik und Ethik des Aristoteles volle Anerkennung; auch seinen Lehren über die Unbewegtheit und Überweltlichkeit Gottes, aber rügt seinen Einspruch gegen die Ideeen- und Zahlenlehre, der ihn zu Widersprüchen, Ungereimtheiten und Sophismen verleite [3]). Allgemein war die Auffassung, wonach Aristoteles' Lehre die Vorstufe zu jener Platons bilde, wie die kleinen Weihen zu den großen vorbereiten; Platon wurde der göttliche, θεῖος, Aristoteles δαιμόνιος genannt, mit sinnreicher Anlehnung an den theologischen Sprachgebrauch, nach welchem die Dämonen das in die Endlichkeit herabsteigende Göttliche bezeichnen. Der Paphlagonier Eugenios, Zeitgenosse des Kaisers Constantius, legte die philosophische Bildung seines Sohnes Themistios in dem Sinne an, daß er „erst Aristoteles seine Verehrung darbrachte und mit Platons heiliger Lehre schloß“; Ἀριστοτέλει προθύσας εἰς τὴν Πλάτωνος ἔληγεν ἱερουργίαν; Themistios hat die gleiche Anschauung in seinen Schriften ausgesprochen; er rühmt Aristoteles, daß er die platonische Lehre in eine strengere, unangreifbare Form gebracht habe [4]).

Im Einzelnen sucht besonders Simplicius in seinen Kommentaren zu den aristotelischen Schriften die Übereinstimmung der beiden Denker nachzuweisen, nicht ohne Unterschätzung ihres Dissenses und verwässernde Erklärungen [5]). Gegen Aristoteles polemisieren Damascius und Proklos in ihren Kommentaren zum platonischen Parmenides [6]). Um die Erklärung der Schriften des Aristoteles haben sich die Neuplatoniker Verdienste erworben, doch würdigen sie mehr

---

[1]) Hierocl. ap. Phot. Cod. 251 p. 461 sq. — [2]) Plot. ap. Eus. Praep. ev. XV, 10. — [3]) Syr. l. l. p. 878a. — [4]) Zeller, die Philosophie der Griechen V³ S. 741. — [5]) Das. S. 845 f. — [6]) Oben §. 32, 3.

seine spekulative Bedeutung, als sein Verdienst um die Erfahrungswissenschaften, für welche das Interesse jener Männer ein geringeres ist.

Die ganze Auffassung der älteren Philosophie durch die Neuplatoniker wird mit Unrecht als eine synkretistische verworfen. Sie gehen allerdings nicht auf eine sorgfältige, saubere Darstellung der verschiedenen Lehrmeinungen aus, vielmehr sehen sie dieselben von dem Gesichtspunkte der sie erfüllenden Fragen und Bestrebungen an. Allein diese sind den alten Denkern keineswegs fremdartig und werden ihnen nicht aufgedrängt, da sie vielmehr ein verwandtes Ethos erfüllt. Die neuplatonische Geschichtsbetrachtung ruht auf der Überzeugung, daß die Weisen und die Denker ihre Kraft daran ansetzten, einen Weisheits- und Wahrheitsinhalt höheren Ursprungs gedanklich zu gestalten und sie sucht in diesem das Maß für die Leistungen der Einzelnen. Diese Auffassung ist realistisch, auf die Anerkennung eines realen, objektiven Gehaltes aller Gedankenbildung gebaut und darin liegt ihre Berechtigung und Größe. Die moderne Geschichtsschreibung, welche die Philosophen vorzugsweise daraufhin ansieht, wie sie ihre Begriffe zu einem mehr oder weniger folgerechten und künstlerischen Ganzen gestalten, ist nominalistisch, kann eine Wahrheit als das objektive Maß dieser Gestaltungen nicht gelten lassen und darum jene Bestrebungen nicht würdigen. Die christlichen Denker, die selbst ganz im Dienste der Wahrheit standen und sie aus den Umhüllungen, die sie den Neuplatonikern verdunkelten, herausarbeiteten, urteilten billiger über das Ringen jener nach Wahrheit und das Suchen nach jeder Resonanz der eigenen Überzeugung in dem älteren Denken. Was auch bei ihnen zur Erfassung des individuellen Momentes fehlt, läßt sich ergänzen, in der Grundauffassung sind sie, wie jene griechischen Denker auf dem rechten Wege.

2. „Die besten der Philosophen weichen nicht von den Theologen ab," sagt Syrian [1]) und in gleichem Sinne Hierokles: „Die

---

[1]) Syr. l. l. p. 935 b.

Göttersprüche, die hieratischen Satzungen, die homerischen und orphischen Gedichte stimmen mit den Lehren der Philosophen überein, welche, aus heiligem Geschlechte entsprossen, in der geläuterten Lehre Platons sich zusammenfinden“ [1]). In einem von Syrian oder Proklos verfaßten Werke von zehn Büchern mit dem Titel: *Συμφωνία Ὀρφέως, Πυθαγόρου καὶ Πλάτωνος περὶ τὰ λόγια* wurde diese Übereinstimmung im Einzelnen dargelegt [2]). Die Orakel behandelte Porphyrios in der Schrift *Ἡ ἐκ λογίων φιλοσοφία* und versuchte zu erhärten, „daß sie zum Nachweise des Gehaltes der Theologeme und zur Begründung der Theosophie die Grundlage bilden“ [3]). Derselbe schrieb auch *Περὶ τῆς Ὁμήρου φιλοσοφίας*; von seinem Verfahren giebt die erhaltene Schrift über die Nymphengrotte in der Odyssee eine Probe; der Nachweis des Nachwirkens älterer theologischer Dichtungen bei Homer ist dankenswert, aber die Ansicht, daß Homer bewußt und mit Verständnis die darin liegende Weisheit wiedergegeben, ist nicht haltbar. Syrian bot seinen Schülern Proklos und Dominus die Erklärung der orphischen Gedichte oder der Orakel an; der erstere wählte die *λόγια*, der letztere die *Ὀρφικά*; eine Schrift von Syrian hat die „Lösung der homerischen Probleme“, *Λύσεις τῶν Ὁμηρικῶν προβλημάτων* zum Inhalte [4]). Die orphische Theologie wird am häufigsten von Proklos herangezogen, der sie, durch Aglaophamos und Pythagoras vermittelt, als die Grundlage der platonischen Philosophie erklärt [5]), aber auch Porphyrios, Jamblichos, Syrian, Simplicius u. a. berufen sich auf Stellen aus derselben [6]).

Um den göttlichen Gehalt der Mythen auszudrücken, prägen die Neuplatoniker das Wort *θεομυθία* aus, welches wie *θεοσοφία* für ihre Anschauung charakteristisch ist. Wie eng das priesterliche, dichterische und spekulative Element bei ihm verflochten war, kann

---

[1]) Hier. ap. Phot. Cod. 214 p. 173. — [2]) Zeller a. a. O. V^3, S. 763^5. — [3]) Eus. Praep. ev. IV, 7 p. 143 u. IX. 10 p. 412; vgl. Wolff, Porphyr. de philos. ex orac. haur. libr. reliqu. 1856. — [4]) Zeller a. a. O. S. 763^4. — [5]) Procl. in Plat. theol. I, 5. — [6]) Vgl. das Verzeichnis in Orphica ed. Abel p. 316—319.

der Ausspruch Plotins zeigen, welcher, als ihm sein Schüler Porphyrios ein von diesem verfaßtes Gedicht ἱερὸς γάμος vortrug, ihn mit den Worten belobte: ἔδειξας ὁμοῦ καὶ τὸν ποιητὴν καὶ τὸν φιλόσοφον καὶ τὸν ἱεροφάντην [1]). Jenes Gedicht war eine Nachbildung der alten Lieder ἱεροὶ γάμοι, wie ein solches schon Homer bei der Abfassung des vierzehnten Buches der Ilias vorlag [2]). Nachbildungen derart mögen viel in Umlauf gewesen sein; die Meinung aber, als hätten die Neuplatoniker die Orphiker und die Orakel samt und sonders und zudem morgenländische Varianten beider fabriziert, um ihren Lehren Relief und altertümlichen Aufputz zu geben, beruht auf einer Verkennung jener ganzen Denkrichtung und ist ebenso begründet, wie es die Hypothese wäre, daß die Vedantisten die Upanischaden und die Kabbalisten das Ezechielkapitel von der Merkabah gedichtet hätten. Es liegt darin ebensowohl eine Überschätzung der Produktionsfähigkeit später Generationen, als eine Unterschätzung ihrer, wennschon irregehenden, so doch ernsten Religiosität.

Über das Verhältnis der Mythen zur Spekulation sagt Sallustius, der Jamblichos' Schule angehört, in seinem Buche „von den Göttern und der Welt": „Daß die Mythen göttlich sind, läßt sich erschließen, wenn man ihre Vertreter ins Auge faßt; der Mythen haben sich aber bedient: die gottbegeisterten (θεόληπτοι) unter den Dichtern, die besten der Philosophen, die Begründer der Weihen und die Götter selbst in ihren Wahrsprüchen. Warum aber die Mythen göttlich sind, zu untersuchen, ist Sache der Philosophie. Da sich allenthalben das Verwandte sucht, das Ungleiche abstößt, so müssen Götter und Mythen verwandt sein. Es muß einen würdigen Ausdruck des Wesens der Götter geben und diese denjenigen günstig stimmen, welche sich jenes Ausdruckes bedienen; derart aber sind die Mythen; in aussprechbarer und unaussprechlicher Weise, geheimnisvoll und offenbar, in der Sprache der Weisheit und in dunkler Hindeutung drücken die Mythen die Götter

---

1) Porph. Vi. Plot. 15. — 2) O. Gruppe, Griechische Kulte und Mythen S. 621. — 3) Oben §. 10, 3.

und deren Güte aus. Wie die Götter die Güter der Sinnenwelt Allen insgemein gegeben haben, die geistigen (*νοητά*) dagegen nur den Verständnisvollen (*ἔμφροσιν*), so belehren die Mythen Alle, daß es Götter giebt, aber nur denen, welche es zu fassen vermögen, sagen sie, wer und welcher Art sie sind und sie bilden so der Götter Art zu geben nach. Man könnte die ganze Welt einen Mythus nennen, der die Körper und Dinge sichtbarlich, die Seelen und Geister verborgener Weise in sich schließt. Würde Allen die Wahrheit über die Götter gelehrt, so würden sie die Unverständigen, weil sie sie nicht begreifen, geringschätzen, die Tüchtigeren aber leicht nehmen; wird aber die Wahrheit in mythischer Umhüllung gegeben, so ist sie vor Geringschätzung gesichert und gewährt den Antrieb zum Philosophieren."

Hier wird die Philosophie ganz zur Mythendeutung gemacht, also zur Exegese, in welchem Sinne sie auch Proklos *ἡ περὶ τῆς νοερᾶς οὐσίας ἐξήγησις* nennt[1]). Eine gangbare Unterscheidung der Stufen, welche die Auffassung und Darstellung der göttlichen Dinge bildet, war: das Schauen der Seher und alten Weisen, welche das Heilige, *ἐνθεαστικῶς*, verkündeten, dann die verhüllende Lehre der späteren Weisen, welche *συμβολικῶς* redeten und zuletzt die Sprache der *διαλεκτικῶς* darstellenden Philosophen. Es werden aber auch vier Stufen der Gotteslehrer unterschieden: die aus göttlicher Begeisterung redenden, *κατὰ τὴν ἐκ θεῶν ἐπίπνοιαν*, ferner die symbolisch und mythisch verkündenden, ferner die durch abstrakte Bilder, *δι' εἰκόνων*, lehrenden, endlich die wissenschaftlich, *κατ' ἐπιστήμην*, darlegenden. Die erste Art ist die der Wahrsager, die zweite ist die orphische, die dritte die pythagoreische, die vierte fügt Platon hinzu, der sich aber zugleich der übrigen bedient[2]).

Daß auch diese Anschauung der Neuplatoniker von der Vorgeschichte der Spekulation viel Richtiges enthält, was besonders durch die Vergleichung mit der indischen religiösen Entwickelung ans Licht getreten ist, wurde oben besprochen[3]).

---

[1]) Procl. in Plat. Theol. I, 3. — [2]) Ib. I, 6. — [3]) Oben §. 10—13.

3. Diese Vorgeschichte suchten sie nun noch über die Anfänge des Griechentums hinaus zu verfolgen und wurden so auf die den Völkern gemeinsamen *Urtraditionen* geführt. Dahin wiesen schon Platon und Aristoteles den Weg und auch die Stoiker und die Platoniker von der Richtung Plutarchs beschäftigten sich mit diesen Fragen, aber der gesteigerte Verkehr der Völker zur Zeit des römischen Reiches gab neue Anregungen; die Sprödigkeit des griechischen Wesens war geringer geworden, der altertümliche Charakter des Morgenlandes wurde unbefangener gewürdigt.

Plotin spricht von der intuitiven Weisheit der *Ägypter* mit großer Anerkennung. „Die ägyptischen Weisen bedienen sich, sei es auf Grund strenger Forschung, sei es instinktiv (συμφύτῳ) bei der Mitteilung ihrer Weisheit nicht der Schriftzeichen zum Ausdrucke ihrer Lehren und Sätze, als der Nachahmungen von Stimme und Rede, sondern sie zeichnen Bilder (ἀγάλματα) und legen in ihren Tempeln in den Umrissen der Bilder den Gedankengehalt (διέξοδον) jeder Sache nieder, so daß jedes Bild ein Wissens- und Weisheitsinhalt, ein Objekt und eine Totalität, obschon keine Auseinandersetzung und Diskussion ist (ὡς ἄρα τις καὶ ἐπιστήμη καὶ σοφία ἕκαστόν ἐστιν ἄγαλμα καὶ ὑποκείμενον καὶ ἀθρόον καὶ οὐ διανόησις οὐδὲ βούλευσις). Löst man dann den Gehalt aus dem Bilde heraus und giebt ihm Worte und findet den Grund, warum es so, nicht anders ist, so bewundert man die Weisheit, die ohne sich der Gründe des Daseins bewußt zu sein, so gut zu gestalten vermochte“ [1]).

Um die Weisheit der *Perser* und *Inder* kennen zu lernen, schloß sich Plotin dem Kaiser Gordianus bei seinem Zuge gegen die Perser an, mußte jedoch, nachdem dieser gefallen war, unverrichteter Sache zurückkehren [2]). Darin spricht sich keineswegs abenteuerliche Liebhaberei aus, sondern die richtige Erkenntnis der Verwandtschaft seiner Anschauungen mit den morgenländischen, zumal den indischen. Das plotinische Eine ist dem höhern Brahman

---

[1]) Plot. Enn. V, 8, 6. — [2]) Porph. Vi. Plot. 3.

analog, der Nus dem Veda, als dem Inbegriffe der Wesenstypen, die Weltseele dem niedern Brahman; die politischen Tugenden sind dem Dharma, die Reinigung dem Mokscha, die Theosis dem Joga analog. Was immer Plotin von der indischen Spekulation gewußt hat, es muß genug gewesen sein, um ihn darin den Geist, der ihn erfüllte, wiedererkennen zu lassen.

Von seinen Schülern hat Jamblichos nebst seinen Anhängern besonders die ägyptische Theologie mit der neuplatonischen Mystik in Verbindung gebracht. Von ihm oder aus seinem Kreise stammt die Schrift *Περὶ μυστηρίων λόγος*, welche den Priester Abammon, „den Lehrer", als ihren Verfasser nennt und ägyptische Theologeme in neuplatonischer Terminologie darlegt[1]). Das altertümliche Ethos jener wird hier mit strafendem Seitenblicke auf die Unbeständigkeit des griechischen Wesens mit den schönen Worten ausgedrückt: „Was die Natur der Sache ergeben hat und was die Ersten, die sie als wahr erkannt und darauf die gottesdienstlichen Normen gebaut, festgestellt haben, daran halten wir fest. Wenn irgend etwas in den heiligen Bräuchen (*τῶν ἱεροπρεπῶς νομίμων*) das göttliche Wesen auszudrücken vermag, so ist es ihre Unveränderlichkeit (*τὸ ἀμετάπτωτον*) und darum sind die alten Gebete wie heilige Asyle für alle Zeit zu bewahren, in der gleichen Form, ohne etwas wegzulassen oder zuzusetzen; vielleicht haben in unsern Tagen die göttlichen Namen und die Gebete darum ihre Kraft verloren, weil die griechische Neuerungssucht (*καινοτομία*) und der Mangel an Gesetzhaftigkeit (*παρανομία*) daran immer etwas verändert haben und noch verändern; denn die Griechen haben ihre Lust an Neuerungen, greifen leichtfertig nach Allem, ohne eigenen inneren Halt (*ἕρμα*) und halten das Empfangene nicht fest, sondern bilden es um, ihrer ruhelosen Sucht, selber etwas zu finden (*ἄστατος εὑρεσιλογία*) stattgebend; die Barbaren dagegen, wie sie treu in ihren Sitten verharren, halten auch die alten Lehren fest. Darum sind sie auch den Göttern

---

1) Oben §. 1, 3 S. 7 u. §. 4, 2.

wert und finden ihre Gebete, die irgendwie zu verändern keinem Menschen zusteht, Erhörung" [1].

Porphyrios ist dem ägyptischen Wesen weniger geneigt, und die Schrift von den Mysterien ist durch einen Angriff desselben auf die ägyptische Theurgie hervorgerufen; dagegen findet er in den „Chaldäischen Wahrsprüchen", *λόγια χαλδαϊκά*, eine uralte Weisheit niedergelegt. Jamblichos schrieb ein umfassendes Werk: *Περὶ τῆς χαλδαϊκῆς τελειοτάτης θεολογίας*; „die assyrische Theologie" wird auch von Simplicius und andern mit Ehren genannt; Proklos urteilt, man könne alle Bücher der Welt missen, nur nicht Platons Timäos und die chaldäischen Wahrsprüche [2].

Eine kurze Vergleichung der religiösen Anschauungen morgenländischer Völker mit denen der Griechen giebt Damascius in seinem Buche „von den Prinzipien"; eine umfassende Arbeit derart war das Werk von Asklepiades, welches von der „Übereinstimmung aller Gotteslehren" handelte [3].

Die Annäherung der Griechen an die Orientalen veranlaßte diese auch ihrerseits zu dem gemeinsamen Gedankenkreise beizusteuern. Dem Autornamen nach ist das Buch von den ägyptischen Mysterien ein solcher Beitrag; derselben Art sind die Abhandlungen, welche uns in griechischer Sprache als „Schriften des Hermes", „hermetische Bücher" überliefert sind, gewöhnlich nach der einleitenden Schrift: *Ἑρμοῦ τοῦ τρισμεγίστου Ποιμάνδρης* genannt. Sie wurden von den Kirchenschriftstellern als sehr alte Dokumente angesehen und die neuern Herausgeber Vergicius, Flussas und Patricius, ebenso der gelehrte J. A. Fabricius rücken sie in ein hohes Altertum hinauf. Der letzte Herausgeber, Parthey, hält sie für Übersetzungen demotischer, also spät-ägyptischer Texte. Der Name „hermetische Schriften" will nur besagen, daß sie zur ägyptischen Priesterlitteratur gehörten, was ihnen kaum abzusprechen sein dürfte. Sie sind dem Gehalte nach ohne Zweifel alt, aber der Fassung

[1]) De myst. Aeg. VII, 5. — [2]) Oben §. 5, 1. — [3]) Suidas s. v. *Ἡραΐσκος*.

nach der hellenistischen Periode angehörig. Auf letzteres weist die ausgesprochene Tendenz hin, die ägyptische Religion als allen Neuerungen überlegen hinzustellen und Lehren als in ihr schon gegeben nachzuweisen, welche damals die Geister bewegten. So sind wohl die christlichen Anklänge in diesen Schriften zu verstehen: sie sind nicht Reminiscenzen eines halbchristlichen Autors, sondern nehmen die christlichen Anschauungen für die altägyptische Lehre in Anspruch. So sagt Poimandros, mit welchem Namen eine Gottheit bezeichnet wird, die einen Mysten belehrt: „Ich bin das Licht, der Geist, dein Gott, älter als die feuchte Natur, die aus der Finsternis wurde, der lichte Logos, der Sohn Gottes; ich sehe und höre in dir den Logos des Herrn, der Geist aber ist Gott der Vater, sie sind nicht von einander verschieden; ihre Einheit (ἕνωσις) ist das Leben“ [1]). Die Schöpfungslehre hebt theistisch an, lenkt aber alsbald zu der mystisch-chthonischen Intuition zurück. Woher stammen die Elemente der Natur? Aus dem Ratschlusse Gottes, welcher sich den Logos gesellte (λαβών), auf die herrliche Urwelt blickte und sie nachbildete, indem er mittels seiner eigenen Prinzipien und Seelengebilde die Schöpfung herstellte“ (βουλὴ ... κοσμοποιηθεῖσα διὰ τῶν ἑαυτῆς στοχείων καὶ γεννημάτων ψυχῶν). Der Geist, Gott aber war mann-weiblich, Leben und Licht; er erzeugte durch das Wort (λόγῳ) einen andern Geist, den Demiurgen, der als Gott des Feuers und der Luft die sieben Waltenden (διοικητάς) gestaltete, welche in Kreisen die Sinnenwelt umschließen; ihr Walten aber heißt das Geschick“ (εἱμαρμένη) [2]).

In dem Gespräche über die Palingenesie frägt Tat seinen Vater Hermes d. i. der menschliche Thot den göttlichen, aus welchem Stoffe, Mutterleibe und Samen der Mensch entsprossen sei und erhält die Antwort: „Die intelligible Weisheit schweigt, der Same ist das wahre Gute, der Säende der Wille (θέλημα) Gottes“; und auf die weitere Frage, wer der Erzeuger bei der Wiedergeburt sei: „Der Sohn Gottes, der einzige Mensch nach dem Willen Gottes“ [3]). Die Seele aber, welche der Wiedergeburt teilhaft werden soll, wird als gefallener Dämon gedacht.

---

[1]) Hermetis trismeg. Poemander ed. Parthey 1854 §. 6 p. 4. — [2]) Ib. §. 8. — [3]) Ib. p. 115 u. 117.

Die Sprache ist oft erhaben und der Poesie Hiobs und andrerseits jener der Upanischaden verwandt. In dem „Geheimen Gesange“ heißt es am Anfange: „Die ganze Natur lausche meinem Hymnus, erschließe dich, Erde, der Riegel des Regensturms öffne sich, die Bäume mögen ihr Säuseln einstellen. Besingen will ich den Herrn der Schöpfung und das All-Eine (τὸ πᾶν καὶ τὸ ἕν). Öffnet euch, Himmel, haltet ein, Winde, das unsterbliche Himmelsrund, das Gottes ist, vernehme mein Wort; ich will den besingen, der Alles geschaffen, die Erde geballt, den Himmel schweben machte... Er ist das Auge des Geistes, er nehme den Preis an, den meine Seelenkräfte ihm darbringen können. Ihr Kräfte in mir lobsinget dem All-Einen, alle meine Kräfte schließt euch meinem Willen an! Heilige Erkenntnis (γνῶσις ἁγία), von dir bin ich erleuchtet, durch dich preise ich das geistige Licht (νοητὸν φῶς), frohlocke ich in der Freude des Geistes (ἐν χαρᾷ νοῦ). Alle meine Kräfte singet mit mir, singe meine Selbstkraft (ἐγκράτεια), meine Gerechtigkeit, besinge das Gerechte, meine Teilnahme (κοινωνία) besinge das All, [an dem Alles teilnimmt], durch mich besinge die Wahrheit die Wahrheit, das Gute das Gute“ [1]). — Hier erhält der idealistische Grundgedanke, daß der Mensch mit der Überwelt verbunden ist, weil sie zugleich in ihn gesenkt ist, einen besonders anschaulichen Ausdruck; die zur Andacht aufgerufenen Tugenden sind das „edle Joch“ Platons, das Göttliches und Menschliches bindet.

In dem Drange, Altes und Ältestes als Grundlage ihrer Gedankenbildung heranzuziehen, haben die Neuplatoniker manche Mißgriffe gemacht, aber ihr Streben historische Perspektiven zu gewinnen, ihr eigenes Werk an die lange Kette sinnender, forschender, schauender Generationen als letztes Glied anzuschließen, verdient Achtung. Ihre Mystik unterscheidet sich durch einen pietätsvollen, historischen Zug von der autonomistischen, ungeschichtlichen späterer Zeit, welche, auf eigene Erleuchtung pochend, die Tradition verschmäht und die Stimme der Jahrhunderte gering achtet. Der Neuplatonismus hat

1) Hermetis Poemander §. 6, p. 125.

in diesem Betrachte günstig nachgewirkt; an ihm entzündete sich die Liebe zur Vorzeit und das historische Interesse eines heiligen Augustinus, eines Marsilius Ficinus, eines Steuchus Eugubinus. Der bessere Platonismus der Renäissancezeit empfängt hier tiefgehende Anregungen.

4. Wie die Weisheit der Vorzeit, so suchten die Neuplatoniker auch deren Cultus und Gesetz zu erneuern, in dem Gefühle, daß ihre Mystik autoritativer und gesetzhafter Gegengewichte bedürfe. Pythagoras folgend, fordern sie unblutige Opfer und Enthaltung von Fleischspeisen, wie dies in der ältesten Zeit Brauch gewesen. In Porphyrios' Schrift Περὶ ἀποχῆς τῶν ἐμψύχων haben wir ein Denkmal ihrer Anschauung über die Religionsübung und deren Geschichte, worin sich die gleiche Pietät ausspricht, die ihre Gotteslehre kennzeichnet. Durch Heranziehung altertümlicher Gebete, Opfer, Weihen, suchen sie ihrer Gottesverehrung Körper zu geben. Die ἔννομος ζωή, das Leben nach dem Gesetze, wird von Allen hochgestellt; besonders Amelius war pünktlich im Opfer (φιλοθύτης) und nahm an der Neumondsfeier und andern Festen gewissenhaft teil [1]). Porphyrios verband mit den griechischen Weihekulten die chaldäischen und ägyptischen, mußte aber, wie Augustinus bemerkt, doch gestehen, daß diese Vereinigung nicht einen allgemeinen Weg zur Erlösung der Seelen ergiebt [2]); der Athener Plutarch, der erste der attischen Neuplatoniker, bediente sich chaldäischer Gebetsformeln (συστάσεις) [3]); Jamblichos pries die ägyptischen Kulte; Proklos erklärte, der Philosoph müsse sich nicht begnügen, einem Kultus genug zu thun, sondern der Hierophant der ganzen Welt sein [4]); er wollte keines der Weihekulte unteilhaft sein; er hielt die Feiertage der Kybele wie die der Isis, er richtete seine Hymnen an ägyptische, phönikische, arabische und römische Gottheiten.

Das Bedürfnis, den gesetzhaften Elementen der Religion genug zu thun, mußte die Neuplatoniker auch auf die gesetzhafteste der alten Religionen hinweisen, auf die jüdische. Voran geht hier Amelius, der von seinem Lehrer Numenios den Theismus würdigen

[1]) Porph. Vi. Plot. 10. — [2]) Aug. de civ. Dei X, 32, 2. — [3]) Zeller a. a. O. S. 749. — [4]) Marin. Vi. Procli 19.

gelernt hatte. Auch Porphyrios nennt Moses, „den Propheten“, mit Achtung und findet in dessen Schöpfungsberichte die Lehre vom Urwasser wieder; er nimmt die Engel und Erzengel in die Kategorie der reinen Geister auf, er erkennt die altertümliche Lebensweise der Essener an und führt die Juden unter den Völkern auf, bei denen Pythagoras seine Kenntnisse gesammelt habe. Zwar tadelt Jamblichos die Aufnahme der Engel, da „dieser Ausdruck nicht philosophisch sei, sondern voll barbarischer Anmaßung“ (*ἀλαζονεία*) [1]; doch scheint dieses schroffe Urteil vereinzelt zu sein. Römische Neuplatoniker müssen Bestätigungen ihrer Ansichten in einer lateinischen Bibelübersetzung gesucht haben; Augustinus erwähnt, daß man eine Psalmenstelle, Deo soli gelesen habe: Deo Soli [2]; der Kreis von Neuplatonikern, der sich um den Kaiser Julian den Apostaten scharte und mit der Erneuerung der heidnischen Kulte Ernst machte: Maximus, Chrysanthios, Eunapios, Libanios u. a. ließ das jüdische Gesetz gelten, um es gegen das Christentum zu kehren.

Hier zeigt sich der wunde Punkt dieser Bestrebungen: sie kehren sich gegen die höhere Wahrheit, indem sie die Reste alter Weisheit widerzubeleben scheinen. Die Anhänglichkeit an das Alte, die Vorliebe für die Vorzeit konnte den Neuplatonikern nicht die Demut ersetzen, welche der Schlüssel zum wahren Verständnisse der Tradition und des Gesetzes ist [3]. Es war ein nichtiges Unternehmen, die Theosophie durch eine künstliche und darum unvermeidlich willkürliche Theosebie zu ergänzen; Gotteslehre und Gottesdienst müssen aus einem Stamme als Äste hervorwachsen und jene Männer wollten den Baum nicht sehen, dessen himmelanstrebende Krone längst die morschen Stümpfe des absterbenden Heidentums überragte.

---

[1]) Procl. in Tim. p. 47. — [2]) Aug. de civ. Di XIX, 23, 4. — [3]) Ib. X, 29: Veritati ut possetis acquiescere, humilitate opus erat, quae cervici vestrae difficillime persuaderi potest.

